H. 319/61

Digitized by Google

LETTRES

SUR LES

QUATRE ARTICLES

DITS DU

CLERGÉ DE FRANCE.

Digitized by Google

IMPRIMERIE DE LACHÈVARDIERE FILS,
RUE DU COLOMBIER N° 30, A PARIS.

BIBLIOTHÈQUE S. J.
Les Fontaines
60 - CHANTILLY

Digitized by Google

LETTRES

SUR LES

QUATRE ARTICLES

DITS DU

CLERGÉ DE FRANCE,

PAR

LE CARDINAL LITTA.

NOUVELLE ÉDITION.

AVEC DES NOTES.

BIBLIOTHÈQUE S.J.
Les Fontaines
60 - CHANTILLY

A PARIS,

AU BUREAU DU MÉMORIAL CATHOLIQUE,

RUE CASSETTE, N. 35.

1826.

Digitized by Google

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR.

Il est aujourd'hui reconnu que les *Lettres sur les quatre articles dits du clergé de France* sont du cardinal Litta. On a cru devoir donner une nouvelle édition de cet ouvrage, devenu assez rare, et dont le mérite n'est pas contesté. On y a joint des notes qui développent quelques considérations que l'auteur n'avoit fait qu'indiquer. Les questions traitées dans ces Lettres ont, de nos jours, plus d'importance que jamais, puisque les opinions si victorieusement réfutées par le savant cardinal servent aujourd'hui de point de ralliement à différents partis qui ne s'accordent qu'à travailler à l'asservissement de l'Église. Cela deviendra encore plus manifeste de jour en jour;

et, lorsqu'on voudra tenter de nouveau un schisme, il est hors de doute, d'après tout ce qui se dit, qu'on mettra en avant la *Déclaration* de 1682. Déjà même on a demandé formellement, en pressant les principes qu'elle renferme, une *église nationale*, entièrement soumise, au moins quant à sa discipline, à l'administration civile. Dès qu'on en sera venu là, le reste sera facile. Puisse le clergé qui se forme, témoin de ce qu'on prépare, ne pas compter dans son sein un seul partisan d'une doctrine dans laquelle tous les ennemis de l'Église ont mis leurs espérances, et s'attacher plus fortement que jamais à celui qui a reçu la divine mission de *confirmer ses frères* au jour de l'épreuve.

NOTICE

SUR LE CARDINAL LITTA.

Nous avons cru faire plaisir au lecteur en plaçant à la tête de cette nouvelle édition une notice sur le respectable auteur de ces Lettres, dont l'Église a eu à déplorer la perte il y a peu d'années.

Laurent Litta naquit à Milan le 23 février 1756. Il fit avec distinction ses études au collége Clémentin, à Rome. Après avoir occupé diverses places dans la prélature, il fut nommé, par Pie VI, archevêque de Thèbes et nonce en Pologne, où il arriva en 1794. Au milieu de la révolution qui agita ce malheureux pays vers cette époque, il sut se concilier l'estime générale, et eut le bonheur de sauver la vie à l'évêque de Chelm, condamné à mort par suite de réactions politiques, et dont il plaida dignement la cause devant le général Kosciusko. En 1797 Pie VI l'envoya, en qualité d'ambassadeur ex-

traordinaire, au couronnement de Paul Ier. L'archevêque de Thèbes profita de son séjour en Russie pour y travailler avec succès aux intérêts de la religion, et retourna en Italie après la mort de Pie VI. Le nouveau pape le nomma d'abord trésorier général, et en 1801 cardinal-prêtre. En 1808, lors de la persécution contre le souverain pontife et le sacré collége, il fut conduit par la force armée à Milan, puis appelé en France, et exilé en 1810 à Saint-Quentin, où il a laissé d'honorables et touchants souvenirs. Ce fut pendant cette époque qu'il composa les *Lettres sur les quatre articles*. En 1814, le cardinal Litta, qui étoit préfet de la congrégation de l'Index, fut placé à la tête de celle de la Propagande, et s'acquitta de ces nouvelles fonctions avec le zèle dont il avoit déjà donné tant de preuves. Dans le courant de la même année, le Pape, en le faisant entrer dans l'ordre des évêques, le nomma évêque de Sabine, et en 1818 le promut à la dignité de cardinal-vicaire. La maladie qui le conduisit au tombeau le surprit en 1820, au

milieu d'une visite pastorale de son diocèse de Sabine. Il mourut le 1er mai de la même année, à l'âge de 64 ans. Son corps, transporté à Rome, a été déposé dans l'église des saints Jean et Paul *in Monte Cœlio.* Ce vénérable prélat, que sa piété, son zèle et ses lumières avoient rendu si cher à toute l'Église, doit l'être particulièrement à celle de la France. Les *Lettres sur les quatre articles* sont comme le testament de son affection pour elle. Il a eu pour but, en les composant, de défendre la véritable liberté de l'Église gallicane contre ce que Fleury lui-même a appelé les *servitudes* de l'Église.

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR.

La première édition de ces Lettres a été imprimée à l'insu de l'auteur, et sur une présomption non fondée de son consentement. Ce respectable auteur a eu besoin de toute sa douceur pour ne pas s'en fâcher, parceque, disoit-il, il n'avoit pas soigné cet ouvrage comme doivent l'être ceux qu'on veut livrer à la presse; et effectivement il n'y avoit vu pour lui qu'un amusement ou un passe-temps dans son repos forcé. Cependant la faute commise par l'éditeur de la première édition a eu d'heureuses suites, puisque l'auteur, craignant que des passages qu'il ne trouvoit pas assez bien rédigés ne puissent nuire au lieu d'être utiles, s'est presque cru obligé à retoucher l'ou-

vrage et à nous procurer la satisfaction de le voir revêtu d'une nouvelle perfection.

« Vale et utere ad Majorem Dei Gloriam, » et ad honorem dilectæ ejus sponsæ Ec- » clesiæ romanæ. »

Digitized by Google

Digitized by Google

LETTRES
DU CARDINAL LITTA.

LETTRE I.

Vous me demandez ce que je pense de la fameuse déclaration du clergé de France de 1682 : je ne crois pas que vous attendiez de moi une discussion théologique, puisque vous savez que je ne suis pas professeur de cette faculté; et quand même je le serois, j'aimerois mieux vous répondre avec la simplicité de la foi qu'avec toute l'érudition et la subtilité d'un théologien. L'objet de votre demande, comme celui de ma réponse, n'est pas de rassembler tout ce qu'on peut dire pour blâmer ou pour défendre cette fameuse déclaration, mais seulement de voir si l'on peut y adhérer.

Sous ce point de vue, il faut que je commence par vous dire quelle est ma manière de penser et d'agir par rapport aux différentes questions qui peuvent intéresser la

religion. Si je trouve sur ces questions une décision de l'Eglise, je m'y tiens strictement attaché, et alors je n'entreprends pas un examen qui me devient inutile. Si au contraire je ne trouve pas de semblable décision, et que je voie deux opinions tolérées par l'Eglise, je ne me presse pas de me déclarer ni pour l'une ni pour l'autre.

Mais il arrive quelquefois que le devoir de la conscience m'oblige à sortir de cet état de neutralité; par exemple, si je vois qu'on fait beaucoup d'efforts pour étendre une des deux opinions, si je prévois bien des maux qui peuvent en résulter pour l'Église, et que d'ailleurs l'opinion contraire me paroisse plus pieuse, plus sûre dans la pratique, plus favorable à la religion et même plus conforme aux vérités révélées, alors le zèle que je dois avoir pour l'Église m'oblige à sortir de la neutralité.

Voilà le cas où je me trouve à présent. Si on me demandoit mon adhésion à la doctrine contenue dans la déclaration de l'assemblée de 1682, je ne croirois pas, dans l'état actuel des choses, satisfaire à mes

obligations par un simple refus, en réclamant la liberté de me tenir neutre, mais je regarderois comme un devoir pour moi d'avouer franchement que j'ai les motifs les plus forts qui m'obligent à ce refus.

Et comme vous me demandez mon opinion, je me crois de même obligé de vous écrire ce que j'en pense. Je vous dirai donc que je n'approuve pas cette déclaration, et que je ne pourrois lui donner mon adhésion [1]. Je suis bien aise que votre demande m'engage à entrer dans l'examen que je vais faire avec vous, tant de la déclaration en général que de chacun des articles qu'elle contient; ce sera la meilleure manière de vous rendre raison de mon sentiment: c'est ce que je me propose de faire avec quelque détail dans les lettres que je vous écrirai successivement.

Je suis, etc.

NOTE DE LA LETTRE I.

[1] *Adhésion.* Cela paroît d'autant plus sage, qu'il le seroit peu dans les principes catholiques, d'adhérer à

une doctrine réprouvée par le saint-siége et spécialement par Innocent XI, Alexandre VIII, Innocent XII et Pie VI d'immortelle mémoire. Il y a plus : cette proposition, qui contient toute la substance des trois derniers articles de la déclaration de 1682, *futilis et toties convulsa est assertio de Pontificis Romani supra concilium œcumenicum auctoritate, atque in fidei quæstionibus decernendis infallibilitate*, a été condamnée solennellement par un décret d'Alexandre VIII, du 7 décembre 1696, avec défense de l'enseigner ou de la soutenir, soit en public, soit en particulier, sous peine d'excommunication encourue *ipso facto* : et l'on ne sauroit dire que le Pape ait en cela excédé son pouvoir, puisqu'on reconnoît en France, comme ailleurs, que même les simples évêques ont le droit, sur toutes les questions qu'une autorité plus haute n'a pas décidées, de défendre, sous peine de censure, d'enseigner dans leur diocèse une doctrine qu'ils jugent fausse ou dangereuse. Or le souverain Pontife peut certainement dans toute l'Église, au moins ce que chaque évêque peut dans son propre diocèse.

LETTRE II.

Je commence à payer ma dette en vous donnant les raisons du sentiment que j'ai annoncé dans ma précédente. Supposons une personne qui n'auroit jamais entendu parler des évènements qui donnèrent occasion à l'assemblée de 1682 ; qu'on lui présente pour la première fois la déclaration faite alors, et qu'on lui dise qu'elle a été formée et publiée par des prélats françois en 1682 : je crois qu'après l'avoir lue, il ne pourroit jamais deviner quelles ont été les intentions de ces prélats.

En lisant cette déclaration, on y reconnoît tout de suite trois objets qu'on a eus principalement en vue : 1° de garantir la souveraineté temporelle contre les prétendues entreprises des papes ; 2° de rabaisser l'autorité spirituelle du Pape dans tout ce qui concerne le gouvernement de l'Église ; 3° de détruire la croyance à peu près générale dans la chrétienté, et en

France même la plus commune jusqu'à cette époque, par rapport à l'infaillibilité du Pape, lorsqu'il prononce son jugement dans les causes de la Foi.

Voilà les trois principaux objets qui se présentent à tous ceux qui lisent cette déclaration. Mais ici on se demande quelle étoit donc cette grande nécessité qui a conduit, ou au moins autorisé ces prélats à une pareille démarche? ou, si la nécessité n'existoit pas, quelle a été la grande utilité qu'ils en espéroient, soit pour toute l'Église, soit pour leurs diocèses, pour la mettre en balance avec les funestes conséquences qu'on devoit prévoir, et qui n'en sont que trop malheureusement résultées?

Si nous parlons du premier objet, on auroit compris cette démarche dans les temps où existoient les malheureuses contestations entre le Sacerdoce et l'Empire. Mais tout au contraire on n'a rien fait de semblable dans ces siècles et même longtemps après; et lorsque ces querelles étoient parfaitement éteintes, lorsqu'elles étoient oubliées, lorsqu'il n'y avoit rien à craindre

de la part des papes : voilà des prélats françois qui dans l'année 1682, sous le pontificat d'Innocent XI, sous le règne de Louis XIV, s'avisent de sonner la trompette d'alarme. Et par quelle nécessité y ont-ils donc été autorisés? La couronne de la France étoit-elle en danger? y avoit-il à craindre des entreprises du Pape sur le temporel des princes? Rien de tout cela. Rien n'étoit moins nécessaire que cette déclaration. Mais au défaut de la nécessité y avoit-il au moins une grande utilité pour déterminer ces prélats? Je n'en vois aucune. La doctrine qu'ils ont proclamée sur cet objet n'est pas, je crois, assez édifiante pour la prêcher sur les toits, comme ils ont fait. Bien loin d'y trouver rien d'utile ou d'édifiant pour les fidèles, il me paroît au contraire que ces prélats ont semé dans le cœur des princes un germe funeste de défiance contre les papes, qui ne pouvoit qu'être fatal à l'Église. L'exemple de Louis XIV et de ces prélats a donné à toutes les cours un motif très spécieux pour se mettre en garde contre les pré-

tendues entreprises de la cour de Rome. De plus, il a accrédité auprès des hérétiques toutes les calomnies et les injures vomies contre le chef de l'Église, puisqu'il les a affermis dans les préjugés qu'ils avoient, en voyant que les catholiques mêmes et les évêques faisoient semblant de craindre les entreprises des papes sur le temporel des princes. Et enfin cette doctrine répandue parmi les fidèles a diminué infiniment l'obéissance, la vénération, la confiance pour le chef de l'Église, que les évêques auroient dû affermir de plus en plus.

On peut faire le même raisonnement sur le second objet. Je ne crois pas que ces prélats pussent alléguer de tels abus dans l'exercice de l'autorité spirituelle du Pape, qu'il fût nécessaire de la restreindre et de la rabaisser, quand même le droit auroit pu leur appartenir de quelque manière. Il n'existoit donc pas de nécessité, mais encore moins d'utilité. Les coups qu'on porte à l'autorité du Pape retombent toujours sur l'Église même, dont les intérêts auroient dû inspirer d'autres sen-

timents aux évêques de France. Il est évident que par cette entreprise on a singulièrement affoibli le gouvernement de l'Église et ouvert une porte bien large à tous les prétextes des réfractaires [1].

Pour imaginer une nécessité relativement au troisième objet, il faudroit prouver que des erreurs dans la Foi se sont introduites ou soutenues dans l'Église par le moyen d'une décision du Pape : ce que je suis sûr qu'aucun catholique n'aura le courage de dire. La nécessité n'existoit donc pas. Mais je ne vois non plus aucune utilité qui autorisât les prélats à une pareille entreprise, quand elle auroit été de leur compétence. Je vois au contraire, et l'expérience me l'apprend aussi bien que la raison, qu'ils ont fourni par là une source inépuisable de disputes et de chicanes à tous les *novateurs qui voudront troubler l'Église.*

Il faut donc conclure que, si on ne connoissoit pas les évènements qui ont amené cette déclaration, on ne devineroit pas les intentions des prélats qui l'ont publiée. Et quoique dans le préambule de la déclaration

et dans la lettre de l'assemblée on parle de différents motifs de cette démarche, ils paroissent cependant si peu vraisemblables, que cela a fait dire à plusieurs personnes que le ressentiment de Louis XIV contre le Pape, pour les affaires de la régale, y est entré pour beaucoup; mais je ne crois pas qu'on puisse en avoir des preuves suffisantes [2]. Je dis seulement que je ne saurois deviner les intentions de ces prélats; je ne vois aucune nécessité ni utilité pour autoriser leur déclaration; et tout bien considéré, il me semble qu'ils auroient mieux fait de s'en abstenir. Et voilà déjà un motif qui m'empêche de lui donner mon adhésion.

Je suis, etc.

NOTES DE LA LETTRE II.

[1] *Réfractaires.* Pas un seul sectaire en effet n'a manqué, depuis ce temps-là, de s'autoriser de la déclaration de 1682. Toutes les hérésies, tous les schismes, se sont mis sous sa protection et réfugiés à l'ombre de ses ailes. Elle a même servi de texte aux révolutionnaires pour établir, avec le principe de la souveraineté du peuple, les conséquences subversives de tout ordre social qui en découlent nécessairement. On

ne sera pas fâché de connoître comment, des quatre fameux articles sur les droits des sujets dans l'Église, M. Grégoire en déduit quatre autres sur les droits des sujets dans l'état. Voici ses paroles :

« Louis XIV fut très content lorsqu'en 1682 le clergé » lui présenta la déclaration des quatre articles, qui, » proclamant l'indépendance de la puissance civile, » traçoit les limites dans lesquelles doit se renfermer » le pouvoir pontifical ; mais qu'auroit dit le monarque » si on lui eût présenté, concernant le pouvoir tem- » porel, une déclaration calquée sur celle du clergé ? » Essayons ce travail.

» Article premier. Les chefs des nations, leurs suc- » cesseurs, et les nations elles-mêmes, n'ont reçu de » puissance de Dieu que sur les choses temporelles et » civiles, Jésus-Christ nous apprenant lui-même qu'il » faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu, et qu'ainsi ce » précepte du Sauveur ne peut être altéré ou ébranlé : » *Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, qu'il soit à nos yeux* » *comme un païen et un publicain.* Nous déclarons, en » conséquence, que les papes ne sont soumis à aucune » puissance temporelle, par l'ordre de Dieu, dans les » choses purement spirituelles ; qu'ils ne peuvent être » déposés directement ni indirectement par la seule » autorité des chefs des États ; que les fidèles ne peu- » vent être dispensés de la soumission et de l'obéis- » sance canonique qu'ils doivent aux pasteurs, et que » cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité des » consciences, et non moins avantageuse à l'État qu'à » l'Église, doit être inviolablement suivie, comme » conforme à la parole de Dieu, à la tradition des saints » pères, et aux exemples des saints.

» Art. II. Que la plénitude de puissance que les » chefs des états ont sur les choses temporelles est telle » néanmoins, que les lois fondamentales de l'état de» meurent dans toute leur force, et qu'on ne peut ap» prouver l'opinion de ceux qui donnent atteinte à ces » lois, qui autorisent à les violer ou à les affoiblir.

» Art. III. Qu'ainsi il faut régler l'usage de la puis» sance temporelle, en suivant les constitutions et les » lois consacrées par l'assentiment général de la nation.

» Art. IV. Que quoique le chef de l'état ait la princi» pale part dans ce qui regarde les affaires publiques, et » que ses ordonnances regardent toute la nation, elles » ne sont pas irréformables, à moins que le consente» ment de la nation n'intervienne, etc. » (*Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane*, pag. 453 et suiv.)

Si la doctrine établie par trente-deux évêques en 1682 a de pareilles conséquences; ce n'est certainement pas la faute de ces prélats; mais, pour être juste, il faut convenir que ce n'est pas non plus celle du Pape.

[2] *Preuves suffisantes.* On peut consulter, sur les motifs qui dictèrent la déclaration de 1682, un petit écrit de Fénélon, dans les *Nouveaux opuscules de Fleury*, publiés en 1807 par M. Emery, supérieur général de la congrégation de Saint-Sulpice. Il rapporte que quelques prélats, particulièrement l'archevêque de Reims, disoient : *Le Pape nous a poussé, il s'en repentira.* Le Pape pourtant, au jugement d'Arnauld, qui n'est pas suspect, n'avoit fait que défendre les justes immunités des églises auxquelles on vouloit étendre le droit de régale, attendu, disoient les ma-

gistrats, *la forme de la couronne du roi, qui est ronde.* Il n'est pas prouvé que nous sachions que le Pape se soit *repenti;* mais une lettre, écrite au Pape par quelques uns des signataires de la déclaration de 1682, fournit la preuve authentique qu'ils supplièrent le Pape d'agréer leur *profond repentir.*

LETTRE III.

Dès que les prélats de l'assemblée de 1682 eurent rédigé leur déclaration, ils jugèrent à propos de la présenter au roi, en le suppliant de la faire publier. Louis XIV donna aussitôt son édit, par lequel une opinion qui jusqu'alors, en France, même n'étoit pas celle du plus grand nombre, de l'aveu de Fleury, comme je vous le montrerai dans la suite, et qui n'a été signalée par Bossuet que sous cette qualification, *antiqua illa sententia parisiensium,* devoit devenir la doctrine du royaume, et, en vertu d'une loi de l'état, être soutenue par tous ceux qui voudroient parvenir aux grades de théologie.

Le Pape Innocent XI ne tarda pas à manifester son mécontentement et sa désapprobation ; il fit des plaintes aux évêques, il cassa, annula et improuva tous les actes de l'assemblée. Son successeur Alexandre VIII en fit autant; et ce qui n'est pas

moins fort, les papes refusèrent pendant plus de dix ans les bulles aux prélats nommés aux évêchés, qui s'étoient trouvés dans l'assemblée et avoient signé la déclaration. Enfin sous Innocent XII, en 1693, ce différent fut accommodé moyennant deux lettres, une écrite par les prélats dont nous avons parlé, et l'autre par Louis XIV.

Dans la lettre des prélats il faut remarquer ces expressions : « Profitemur et de-
» claramus nos vehementer quidem, et supra
» id quod dici potest, ex animo dolere de
» rebus gestis in comitiis prædictis, quæ
» sanctitati vestræ et suis prædecessoribus
» displicuerunt summopere; ac proinde quid-
» quid in ipsis comitiis circa ecclesiasti-
» cam potestatem et pontificam auctorita-
» tem decretum censeri potuit, pro non
» decreto habemus et habendum esse de-
» claramus. »

Par rapport à Louis XIV, voici ce qu'il écrivoit dans sa lettre : « Je suis bien aise
» de faire savoir à votre sainteté que j'ai
» donné les ordres nécessaires pour que
» les choses contenues dans mon édit du

» 2 mars 1682, touchant la déclaration faite
» par le clergé de France, à quoi les con-
» jonctures passées m'avoient obligé, ne
» soient pas observées. »

Ce seroit faire une grande injure à la sincérité des prélats qui ont écrit la lettre, que de leur supposer des intentions et des sentiments opposés à leurs expressions et à l'intention du Pape, qui avoit exigé cette lettre comme une condition de l'accommodement [1].

De même il seroit injurieux à la mémoire de Louis XIV, de dire qu'il persistoit dans l'intention de faire observer son édit.

Voici ce qui est assuré par le chancelier d'Aguesseau dans le treizième volume de ses œuvres : « Cette lettre du roi Louis XIV
» fut le sceau de l'accommodement entre la
» cour de Rome et le clergé de France,
» et conformément à l'engagement qu'elle
» contenoit, sa majesté ne fit plus obser-
» ver l'édit du mois de mars 1682, qui
» obligeoit tous ceux qui vouloient parve-
» nir aux grades de soutenir la déclaration
» du clergé. »

Il est donc vrai de dire que les prélats qui avoient publié la déclaration, et Louis XIV qui l'avoit soutenue par un édit, lui ont ôté eux-mêmes toute sa force.

Aussi Bossuet, dans le premier volume de la *Défense du clergé gallican*, l'abandonne lui-même, et il déclare qu'il n'a d'autre but que de soutenir la doctrine de l'école de Paris. « Abeat ergo declaratio » quò libuerit : non enim eam, quod sæpe » profiteri juvat, tutandam hìc suscipimus. » Manet inconcussa et censuræ omnis ex- » pers prisca illa sententia parisiensium [5]. »

Quant à la doctrine, j'en parlerai après. En attendant, je parle de la déclaration; et puisque les prélats de l'assemblée de 1682 et Louis XIV lui ont ôté toute sa force, et que Bossuet lui-même l'abandonne, je ne dois pas non plus y donner mon adhésion.

Je sais qu'après la mort de Louis XIV on a recommencé à se prévaloir de son édit et de la déclaration du clergé, mais je dois regarder tout ce qu'on a pu faire

sous ce rapport comme une conduite clandestine, également contraire aux conditions sous lesquelles a été fait l'accommodement avec le Pape, et aux intentions et déclaration de Louis XIV et des prélats de l'assemblée de 1682.

NOTES DE LA LETTRE III.

[1] *De l'accommodement.* Ou les auteurs de cette lettre au Pape étoient de bonne foi en déclarant qu'ils renonçoient et qu'on devoit renoncer à la déclaration de 1682, ou ils n'étoient pas de bonne foi. Dans le premier cas, voilà une autorité gallicane d'un grand poids contre la doctrine dite gallicane. Dans le second cas, de quelle autorité pourroit être l'opinion d'hommes qui se seroient fait un jeu de mentir à la vérité et à leur conscience?

De plus, ou ces mêmes prélats croyoient vraie la doctrine de la déclaration, ou ils la croyoient fausse. S'ils la croyoient vraie, ils n'ont pu dire sans prévariquer, *pro non decreto habemus et habendum esse declaramus.* Or, il faudroit des preuves bien fortes pour qu'on eût le droit de les accuser de prévarication. S'ils la croyoient fausse, cette doctrine a donc été, après un mûr examen, abandonnée de ceux mêmes qui, par erreur ou par foiblesse, l'avoient soutenue peu d'années auparavant. Il seroit étonnant que sous

Louis XIV, dont on vante la conduite en ces circonstances, on n'eût pu être évêque sans renoncer à des maximes qu'on prétend appartenir à la doctrine catholique, en faveur de laquelle pas une seule voix n'auroit réclamé.

[2] *Parisiensium.* Il n'est pas vrai de dire que le *prétendu* sentiment ancien de l'école de Paris soit demeuré exempt de censure. Voyez *Lettre I, note* 1.

LETTRE IV.

Je vous ai déjà exposé deux motifs qui m'empêchent de donner mon adhésion à la déclaration dont il s'agit. Mais je vais en ajouter un troisième, qui est pour moi le plus fort, et qui seul me suffiroit.

Il est certain que les papes ont assez fait pour manifester leur mécontentement et leur désapprobation; ils ont fait parvenir leurs plaintes aux évêques d'une manière bien forte; ils ont cassé et annulé tous les actes de l'assemblée de 1682; ils les ont improuvés. De plus, ils ont refusé les bulles aux prélats nommés, et ils ne les ont accordées qu'après avoir reçu d'eux et de Louis XIV des lettres qui ont ôté toute force à la déclaration et à l'édit. Voilà la conduite qu'ont tenue trois pontifes, Innocent XI, Alexandre VIII et Innocent XII.

Ajoutez que quand Clément XI publia

la bulle *Vineam Domini sabaoth*, et qu'il vit bien qu'on avoit affecté de la soumettre à un nouveau jugement selon le quatrième article de la déclaration, il en témoigna son indignation dans les termes les plus forts, et il en demanda une explication formelle qui lui fut donnée. (Voyez l'append. *De l'examen du quatrième article*, numéros 4 et 5, et la note à la page 20. Paris 1809.)

Ajoutez que Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*, a renouvelé tous les actes de ses prédécesseurs, et de plus il a condamné l'adoption de cette déclaration qui avoit été faite dans le synode de Pistoie; et ce qui est remarquable, ce pontife, après avoir noté certains vices particuliers qui infectent cette adoption, ajoute qu'après les décrets de ses prédécesseurs, elle est très injurieuse au saint siége. Voici les termes de cette condamnation : « Quam-
» obrem quæ acta conventus gallicani
» mox ut prodierunt, predecessor noster
» ven. Innocentius XI per litteras in forma
» Brevis, die 11 aprili 1682, post autem
» expressius Alexander VII constitutione,

» *Inter multiplices*, die 4 aug. 1690, pro » apostolici sui muneris ratione, improba- » runt, resciderunt, nulla et irrita declara- » runt, multo fortius exigit a nobis pasto- » ralis sollicitudo recentem horum factam » in synodo tot vitiis affectam adoptionem, » velut temerariam, scandalosam, ac præ- » sertim (notez bien ces mots) *post edita* » *prædecessorum nostrorum decreta huic* » *apostolicæ sedi summopere injuriosam* » reprobare ac damnare, prout præsenti » hac nostra constitutione reprobamus et » damnamus, ac pro reprobata ac damnata » haberi volumus. » Vous voyez par là que l'adhésion qu'on donneroit à présent à cette déclaration après tant de décrets des souverains pontifes qui l'ont réprouvée et condamnée, y compris ce dernier de Pie VI, seroit bien plus injurieuse au saint siége qu'avant que ces décrets n'eussent paru [1].

Peut-on dire que cette déclaration n'a pas été suffisamment désapprouvée par les papes?

On répondra peut-être que les papes n'ont pas lancé les anathèmes, qu'ils n'ont

noté ni qualifié aucun des articles de la déclaration, qu'ils ont même toléré qu'on l'enseignât et qu'on continuât à recevoir le serment de la soutenir, selon l'édit de Louis XIV.

Qu'ai-je besoin de chercher les anathèmes et les qualifications, ne suffit-il pas de savoir que les papes l'ont désapprouvée tant de fois?

C'est en vain qu'on voudroit s'appuyer sur la tolérance des papes relativement à la déclaration. Il y a bien des choses qu'on tolère et qu'on désapprouve; d'ailleurs cette tolérance n'est pas trop bien assurée, puisque les papes ne devoient pas supposer qu'on auroit manqué aux conditions sous lesquelles l'accommodement avoit eu lieu. Et puis comment prouver cette tolérance, si dans les différentes occasions les papes ont improuvé et annulé cette déclaration?

Enfin supposez que cette prétendue tolérance est l'effet ou de la prudence, ou de la foiblesse, ou de l'impuissance; qu'est-ce que tout cela me fait pour ma conduite? Quel est le fils qui voudroit déplaire et ré-

sister à son père, parceque celui-ci n'auroit pas le pouvoir ou la force de le faire rentrer dans le devoir?

Dira-t-on qu'il ne faut pas faire grand cas de la désapprobation des Papes, parcequ'ils sont conduits par les préjugés de la cour de Rome?

Cette manière de penser est non seulement injurieuse, mais encore elle détruit tous les liens de la subordination et de l'obéissance due aux supérieurs ecclésiastiques; en outre je pourrois demander à mon tour si je suis bien sûr qu'il n'y a pas de préjugés de la part de ceux qui soutiennent la déclaration?

Vous dites que c'est une doctrine de l'école de Paris, j'ai lieu de craindre un préjugé de l'école.

N'est-ce pas un autre préjugé de croire que l'honneur national y est intéressé, de sorte qu'on soit censé moins bon Français en ne défendant pas cette déclaration?

Mais le plus fort de tous les préjugés, c'est l'exécution qu'on donne à l'édit de Louis XIV. Si la loi du souverain m'oblige

à soutenir la déclaration; si je sais que je ne puis pas autrement parvenir aux grades, ni enseigner, ne dois-je pas être trop prévenu pour cette doctrine? Vous voyez donc que même ici je trouverai des préjugés. Eh bien! préjugés pour préjugés, s'il y en a, j'aime encore mieux ceux du chef de l'Église, ceux du père commun des fidèles.

NOTE DE LA LETTRE IV.

[1] *N'eussent paru.* La bulle *Auctorem fidei* a été reçue formellement par une grande partie des évêques de la catholicité, et tacitement par tous les autres. Elle est donc, selon les gallicans mêmes, une règle de foi et de doctrine dont il n'est pas permis de s'écarter. Or cette bulle déclare *téméraire et scandaleuse* l'adoption faite par le synode de Pistoie de la déclaration de 1682. Et qu'on ne s'imagine pas que cette censure n'atteigne la déclaration qu'en tant que le synode la présente comme contenant une doctrine de foi; car le souverain pontife rappelle en outre les décrets de ses prédécesseurs qui l'ont improuvée, cassée et déclarée nulle, et par cela même les confirme. Or, de l'aveu de tous les catholiques, une bulle dogmatique acceptée, nous ne disons pas seulement par la majorité des évêques, mais par tous les évêques, est un.

décret irréformable de l'Église universelle. Que chacun donc rentre en sa conscience, et réponde à cette question, la seule qui reste à résoudre : Est-il permis de soutenir une doctrine que l'Église universelle déclare être *souverainement injurieuse au siége apostolique*, une doctrine qu'elle *réprouve et condamne*, et qu'elle ordonne expressément de *réprouver et de condamner?*

LETTRE V.

Avant de parler en détail sur chacun des quatre articles, je vous dirai peu de choses en général sur la doctrine contenue dans la déclaration.

L'abbé Fleury, dans son discours sur les libertés de l'église gallicane, prétend que cette déclaration est l'ancienne doctrine de l'Église, mais que l'autre, qu'il appelle *nouvelle*, s'est introduite après le pontificat de Grégoire VII, et s'est étendue presque universellement en Italie, en Espagne, en Angleterre, en Allemagne; qu'elle a été suivie par saint Thomas et presque tous les docteurs modernes; que par rapport à l'infaillibilité du Pape, en France même, à l'époque de la déclaration, la croyance en étoit presque générale parmi les réguliers et dans les communautés de prêtres, quoique sans priviléges et soumis aux évêques. Il finit par dire : « La doctrine ancienne est » demeurée à des docteurs souvent moins

» pieux et moins exemplaires en leurs
» mœurs que ceux qui enseignent la nou-
» velle. Quelquefois même ceux qui ont
» résisté aux nouveautés ont été des juris-
» consultes et des politiques d'une conduite
» peu régulière.... C'est une merveille que
» l'ancienne et saine doctrine se soit con-
» servée au milieu de tant d'obstacles. »

Oui, certainement, c'est une grande merveille ; et je ne vois pas qu'on puisse appliquer à cette doctrine les caractères assignés par Vincent de Lérins : « in ipsâ catholicâ » ecclesiâ magnoperè curandum est ut id » teneamus quod ubique, quod semper, » quod ab omnibus creditum est. » *In comm.* Ici la *saine* doctrine étoit demeurée à un bien petit nombre, et qui n'étoit pas, à ce que dit Fleury, le plus recommandable pour sa piété. L'autre merveille, qui n'est pas petite, c'est que la doctrine peu saine et *nouvelle* ait pu s'introduire, s'étendre et se soutenir, pendant six siècles au moins, dans une si grande partie de la chrétienté, et même étendre ses conquêtes sur une bonne portion de la France, et s'établir de

préférence parmi les personnes plus pieuses et plus savantes, comme saint Thomas et autres docteurs modernes. Mais le phénomène est bientôt expliqué par Fleury, en disant que tout cela a été l'ouvrage des papes et des réguliers.

Ici l'abbé Fleury auroit pu ajouter une troisième cause, c'est-à-dire les fausses décrétales d'Isidore Mercator, dont il est bon que je vous dise un mot.

Il est connu depuis long-temps que les décrétales attribuées aux papes jusqu'à Siricius sont fausses et supposées. Cette fausseté consiste ordinairement à attribuer aux anciens pontifes des lettres ou des décrets qui sont d'autres papes ou des conciles, ou bien des passages qui sont tirés des œuvres des saints Pères d'une époque postérieure. S'il y en a aussi qui soient entièrement forgées, les vrais savants et les personnes de bonne foi conviennent néanmoins qu'il n'est pas possible que ces fausses décrétales aient introduit une nouvelle discipline contraire aux lois, à la croyance et à la pratique de l'Église, et au préjudice, comme

on prétend, des droits des évêques et des conciles, parceque cela n'auroit pu arriver sans de fortes oppositions et réclamations, qui auroient servi à dévoiler l'imposture d'Isidore. C'est précisément par la raison que ces fausses décrétales ne présentoient rien de contraire à la croyance et à la discipline de l'Eglise, qu'elles ont pu passer dans la collection de Gratien sans que leur fausseté ait été connue.

Cependant cette imposture a donné beau jeu aux protestants dans les premiers temps de leurs prétendue réforme, parceque plusieurs auteurs catholiques ignorant la fausseté de ces décrétales, ou n'en étant pas bien sûrs, ont eu la maladresse de s'en servir comme de preuves.

Mais depuis long-temps personne ne fait usage de décrétales pour soutenir les droits du Pape; ce genre de preuves est tout-à-fait inutile, puisqu'on peut défendre les droits et les priviléges du Pape par des monuments anciens et irréfragables des premiers siècles de l'Église.

C'est ce qui a déjà été fait par des per-

sonnes d'un grand mérite; et si, en parlant de chacun des quatre articles en particulier, j'ai occasion d'apporter des preuves, je ne les tirerai pas des décrétales ni des temps postérieurs à Grégoire VII, et par là j'espère vous montrer que la doctrine des quatre articles n'est pas la plus ancienne, et que ce n'est pas aux décrétales, ni à Grégoire VII, ni aux réguliers, qu'on doit l'origine de la doctrine opposée.

Si l'on voit que la doctrine des quatre articles n'a pas le caractère d'antiquité que l'abbé Fleury lui donne, pour le reste il paroît convenir qu'elle n'avoit pas à l'époque de la déclaration les deux autres caractères de l'universalité des lieux et d'être suivie par le plus grand nombre; nous pourrons connoître à laquelle des deux convient davantage l'éloge de Vincent de Lérins : « Hoc est enim verè proprièque catholicum » quod ipsa vis nominis ratioque declarat » quod omnia fere universaliter compre- » hendit; sed hoc ita demum fiet, si sequa- » mur universitatem, antiquitatem, consen- » sionem... *Ibidem.*»

Nous avons déjà vu laquelle est plus recommandable par le caractère des personnes qui l'ont suivie; en parlant de chaque article, nous verrons laquelle est plus conforme aux vérités révélées, et aussi la plus sûre dans la pratique et la plus favorable à la religion.

Vous me voyez déjà fort prévenu en faveur de la doctrine opposée aux quatre articles; mais à ce propos il est nécessaire que je vous donne quelque éclaircissement : je le ferai bientôt dans une lettre.

LETTRE VI.

Lorsque je vous dis que je préfère la doctrine que l'abbé Fleury a appelée *nouvelle*, je ne veux pas que vous en formiez votre idée sur le tableau qu'il en présente dans son discours. Ce tableau me paroît fort exagéré en le confrontant avec les auteurs que je connois. Mais quoi qu'il en soit, comme je ne tiens à aucune école particulière, je puis vous parler de mon opinion, et me bornant à ce qui peut avoir rapport à l'objet présent, voici les points où elle n'est pas conforme à ce tableau.

Je me réserve à vous parler de la puissance temporelle, quand je traiterai du premier article.

Par rapport à l'autorité ecclésiastique, je ne pense pas *que le pape seul tienne immédiatement son autorité de Dieu;* je crois que les évêques aussi tiennent immédiatement de Dieu le pouvoir de l'ordre.

Quant à la juridiction, les théologiens sont partagés. Il y en a qui pensent qu'ils la tiennent immédiatement de Dieu; mais le plus grand nombre croit qu'ils la tiennent immédiatement du Pape. Pour l'effet, cette opinion ne diffère pas de la première, puisque ceux qui suivent celle-ci avouent que cette juridiction reste tout-à-fait nulle par rapport à l'activité et à l'exercice, jusqu'à ce que l'institution canonique ait donné des sujets et un diocèse à l'évêque, et qu'elle peut être restreinte, quant au territoire, aux personnes et aux matières, et même ôtée entièrement, et qu'alors tous les actes en seroient nuls. Quant à moi, je suis plus incliné vers la seconde opinion, qui est soutenue par un plus grand nombre de docteurs. Elle paroît aussi plus facile à expliquer et plus conforme au concile de Trente. Mais je n'aurai pas occasion d'en parler dans mes lettres.

Je ne pense pas non plus *que les évêques soient de simples vicaires du Pape;* je crois que le Saint-Esprit les a établis pour gou-

verner l'Eglise, mais que cependant ils sont subordonnés au pape, comme successeur de saint Pierre et chef de l'Église. Il me paroît que saint Bernard a très bien expliqué tout ceci, lorsque écrivant à Eugène III, il dit que les évêques sont appelés à une partie de la sollicitude pastorale, et le Pape à la plénitude de la puissance : « alii in » partem sollicitudinis, tu in plenitudinem » potestatis vocatus es : aliorum potestas » certis limitibus coarctatur, tua extenditur » in ipsos qui in alios potestatem accepe- » runt. *De consid.* »

Je ne pense pas non plus *qu'il n'y ait que le Pape qui ait le droit de décider les questions de foi.* Je crois que les évêques aussi sont juges de la foi, et cela en plusieurs manières que j'expliquerai en parlant du quatrième article.

Enfin je ne suis pas d'avis non plus, *qu'il n'y ait que le Pape qui puisse faire des lois ecclésiastiques;* je crois que les évêques aussi peuvent faire toutes les lois qui n'excèdent pas leur compétence.

En voilà assez pour ce qui regarde en

général la doctrine de la déclaration; je vais commencer dans les lettres suivantes l'examen de chaque article en particulier.

Digitized by Google

LETTRE VII.

PREMIER ARTICLE DE LA DÉCLARATION.

Plût à Dieu que les prélats de l'assemblée de 1682 eussent été animés de ce bon esprit de modération et de douceur qui respire dans les lettres de saint François de Sales. Ce saint n'approuvoit pas ceux qui traitent les questions dont il s'agit dans le premier article de la déclaration, « ne » regardant pas (ce sont ses mots dans la » lettre 48, liv. 7) qu'on ne sauroit faire » pis pour un père que de lui ôter l'amour » de ses enfants, ni pour les enfants que de » leur ôter le respect qu'ils doivent à leur » père... Le Pape ne demande rien aux rois » et aux princes pour ce regard, il les aime » tous tendrement... Il ne fait presque rien » dans leurs états, non pas même en ce qui » regarde les choses purement ecclésiasti- » ques, qu'avec leurs agrément et volonté. » Qu'est-il donc besoin de s'empresser main-

» tenant à l'examen de son autorité sur les
» choses temporelles, et par ce moyen ou-
» vrir la porte à la dissension et à la dis-
» corde! à quel propos nous imaginer des
» prétentions contre celui que nous devons
» filialement chérir, honorer et respecter
» comme notre vrai père et pasteur spiri-
» tuel? Je vous le dis sincèrement, j'ai une
» douleur extrême au cœur de savoir que
» cette dispute de l'autorité du Pape soit
» le jouet et sujet de parlerie parmi tant de
» gens qui, peu capables de la résolution
» qu'on y doit prendre, au lieu de la déci-
» der la déchirent, et ce qui est pis, en la
» troublant troublent la paix de plusieurs
» âmes, et en la déchirant déchirent la très
» sainte unanimité des catholiques. »

Mais moi-même, qui cite les expressions de ce saint si rempli de douceur et de charité, ne vais-je pas donner un exemple contraire? Non, mon ami. Quoique l'occasion me porte presque malgré moi à vous dire un mot sur ce premier article de la déclaration, j'espère, avec la grâce de Dieu, de ne pas m'écarter de ce chemin de mo-

dération et de charité tracé par saint François de Sales.

Vous savez que sur cette matière il y a deux opinions : l'une qui soutient que les deux puissances, spirituelle et temporelle, sont parfaitement et dans tous les cas indépendantes l'une de l'autre; et la seconde qui, admettant la distinction des deux puissances, et leur indépendance dans les objets qui sont purement de leur ressort, admet néanmoins, dans certaines circonstances, le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des princes et jusqu'à leur déposition, dans les cas où cela seroit expédient.

Voilà les deux opinions que pendant long-tems on a traité avec très peu d'utilité dans les écoles. Vous voulez savoir ce que j'en pense.

Je voudrois bien sincèrement qu'on abandonnât ces questions, qui ne sont pas nécessaires, et qui ne sont d'aucune utilité et édification.

Mais pour vous rendre raison de ce que j'ai dit, j'observe que la première opinion

n'a jamais été prohibée ni condamnée. On prétendoit trouver une autorité contraire dans la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII, mais on a reconnu qu'il n'a rien décidé ni défini là-dessus. D'ailleurs il est certain que plusieurs docteurs et plusieurs écoles l'ont enseignée, et qu'elle n'a jamais été notée d'aucune manière : ainsi on ne peut pas dire qu'elle soit condamnée.

Mais on pourroit encore moins condamner ou désapprouver l'autre opinion, qui a été suivie par un grand nombre de docteurs et d'écoles célèbres, comme nous verrons bientôt.

Je vous ai montré ma manière de penser sur ces deux opinions; mais je ne saurois approuver le premier article de la déclaration. Ce n'étoit pas d'une question où l'Église a laissé la liberté de suivre l'une ou l'autre de ces deux opinions, que les prélats de l'assemblée de 1682 devoient s'occuper sans nécessité et sans pouvoir en espérer la moindre utilité. Au contraire ils ont fait du mal à l'Église, comme je l'ai remarque dans ma seconde lettre. Je ne

crois pas qu'ils aient servi davantage les intérêts du souverain, puisqu'en formant cette déclaration et suppliant le roi de la publier, ils ont bien donné un appui à leur opinion par l'édit royal, mais ils ne l'ont pas rendue plus certaine. D'ailleurs je trouve dans cet article des défauts essentiels dont je vais vous entretenir successivement.

LETTRE VIII.

Le premier défaut, qui est commun à tous les quatre articles, je veux dire l'incompétence de cette assemblée de 1682, paroît davantage dans celui-ci, où, après avoir énoncé son opinion, elle prend un ton d'assurance et d'autorité. Je vous prie de bien peser ces mots qui terminent l'article : « eamque sententiam publicæ tranquillitati » necessariam nec minus Ecclesiæ quam im- » perio utilem, ut verbo Dei, Patrum tra- » ditioni, et Sanctorum exempto consonam, » omnino retinendam. » Cela n'est-il pas bien fort et bien décisif?

Mais il ne s'agit pas moins, dans cette question, que de fixer les bornes de la puissance spirituelle dans ses rapports avec la puissance temporelle, de déclarer le sens de plusieurs passages de l'Écriture sainte, enfin de déterminer l'étendue du pouvoir des clefs et de l'autorité de l'Église sur les actions morales. La décision en appartient

uniquement à cette suprême autorité dans l'Église, qui seule a le droit d'assujettir nos esprits, de fixer le sens de l'Écriture, et de déclarer les limites du pouvoir qu'elle tient de son divin époux.

Cette autorité ne résidoit certainement pas dans l'assemblée de 1682. Si l'Église n'a pas décidé cette question, il peut être permis aux différentes écoles d'embrasser une opinion de préférence à l'autre, et même de l'appuyer par des preuves; mais personne ne doit s'arroger l'autorité de porter une décision en termes absolus et obligatoires, de déclarer que cette doctrine doit être inviolablement suivie, *omnino retinendam*, comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des Pères et aux exemples des Saints. C'est mettre cette doctrine au rang de celles qui appartiennent à la Foi.

Je dirai de plus, que ceux qui refusent à l'Église le pouvoir indirect sur le temporel, sont encore plus obligés que les autres à garder des ménagements; car si l'autre opinion n'a pas en sa faveur une décision formelle de l'Église, cependant depuis qu'on

a commencé à l'examiner, elle a été suivie par le plus grand nombre des docteurs les plus illustres par leurs lumières et leur sainteté, tels qu'un saint Anselme, un saint Thomas, saint Bonaventure, saint Antonin, saint Raimond de Pennafort, et bien d'autres qu'il seroit trop long de nommer. Il est certain aussi que la conduite de beaucoup d'évêques, et surtout des papes, pendant plusieurs siècles, nous montre en eux la persuasion de ce pouvoir de l'Église. Ceux qui tiennent l'opinion contraire ne peuvent nier les faits. Aussi sont-ils réduits à accuser presque tous les docteurs, les évêques et les papes de ces temps-là, ou d'ignorance, ou de flatterie, ou de prévention, ou même d'ambition. Mais plus ils sont obligés de multiplier ces accusations, moins elles trouvent de croyance auprès des personnes sensées, qui les prennent plutôt pour des défaites que pour des raisons de quelque valeur. D'ailleurs ces accusations sont encore moins vraisemblables par rapport aux conciles, dont la conduite nous montre une égale persuasion de ce pouvoir.

Pour parler seulement des conciles généraux, on sait que le IIIe de Latran déclara absous du devoir de fidélité les sujets des seigneurs temporels attachés aux erreurs des Brabançons, tant qu'ils persisteroient dans leur infidélité; que le IVe de Latran fit le même décret par rapport à d'autres hérétiques; de plus il dépouilla le comte de Toulouse comme fauteur des Albigeois, et ses terres furent données à Simon de Montfort; on sait enfin que, dans le concile de Lyon, le pape Innocent IV, *cum fratribus nostris et sacro concilio*, comme le porte la sentence, *deliberatione habita diligenti*, déposa l'empereur Frédéric, et délia ses sujets du serment de fidélité. Les principales réponses qu'on donne à ces exemples se réduisent à trois, bien peu satisfaisantes. La première, que ce sont des faits et non pas des décisions. Mais il est inutile de parler de décisions lorsqu'on accorde qu'il n'en existe pas. La difficulté est précisément d'expliquer ces faits par lesquels l'Église, assemblée en concile, a exercé cette autorité en déposant les sou-

verains, et en déliant leurs sujets du serment de fidélité; et c'est sur ces faits mêmes que les défenseurs du pouvoir indirect appuient leurs raisonnements, et ils prétendent que sans ce pouvoir l'autorité exercée par l'Église auroit été une usurpation, et qu'elle auroit entraîné les sujets de ces souverains dans l'erreur et dans le crime. Or, l'Église n'est pas moins infaillible dans ce qu'elle nous ordonne de pratiquer que dans ce qu'elle nous propose à croire. La seconde réponse n'est applicable qu'au quatrième concile de Latran; elle consiste à supposer une concession faite à l'Église de la part des souverains, par le moyen de leurs ambassadeurs présents à ce concile, pour autoriser l'Église à dépouiller le comte de Toulouse et les autres seigneurs protecteurs des hérétiques[1]. Mais cette concession peu vraisemblable a besoin de preuve, et il n'y en a pas la moindre trace dans les actes du concile. La troisième réponse consiste de même à supposer que ces dépositions de souverains, y comprise celle de Frédéric dans le concile de Lyon,

ont été faites par le droit qui pouvoit appartenir à l'Église et au Pape, comme seigneur suzerain sur ses vassaux, puisque l'empire même étoit considéré comme un fief de l'Église. Mais, outre plusieurs autres difficultés, cette supposition n'est pas moins arbitraire que l'autre, elle n'est pas mieux prouvée, il n'y en a pas le moindre vestige dans les actes; Innocent IV n'en parle point dans sa sentence, mais il se fonde uniquement sur le pouvoir accordé par Jésus-Christ : « Cum Jesu Christi vi-
» ces, licet immeriti, teneamus in terra,
» nobisque in B. Petri apostoli persona sit
» dictum : quodcumque ligaveris super ter-
» ram erit ligatum et in cœlis, et quod-
» cumque solveris super terram erit solu-
» tum et in cœlis. »

Il me paroît donc qu'on n'a pas encore donné la solution de toutes ces difficultés, et peut-être est-il déjà trop tard de l'attendre à présent, puisque, si elle existoit, elle n'auroit probablement pas échappé aux auteurs contemporains, beaucoup mieux instruits sur ces faits. Mais nous voyons qu'en

général ils se sont attachés à l'autre opinion qui suppose le pouvoir de l'Église. La seule conséquence que je veux en tirer, c'est que l'assemblée de 1682 n'étant pas revêtue de l'autorité compétente pour donner sur cette matière une décision quelconque, pouvoit encore moins se croire autorisée pour celle qu'elle a voulu prononcer [2].

NOTES DE LA LETTRE VIII.

[1] *Protecteurs des hérétiques.* Les souverains, présents au concile par leurs ambassadeurs, ne pouvoient concéder à l'Église que les droits qui leur appartenoient; et quel droit avoient-ils sur les états d'un prince aussi indépendant qu'eux-mêmes? On n'explique donc rien par cette concession imaginaire. Il est évident que la question est d'un ordre plus élevé.

[2] *Voulu prononcer.* Le sentiment que chacun peut embrasser sur les rapports des puissances spirituelle et temporelle paroît devoir dépendre de l'idée qu'on se forme de l'origine et de la nature de la souveraineté. Si la souveraineté n'est qu'un mandat du peuple, la question est uniquement entre le peuple et le souverain. Si la souveraineté n'est qu'un fait déterminé par la force, il n'y a jamais d'autre question que de savoir quel est le plus fort. Si la souveraineté est donnée de Dieu, et si Dieu ne la donne jamais contre lui-

même, c'est-à-dire si on ne la reçoit qu'à certaines conditions, la question devient une question de droit; et soit qu'on la considère en elle-même, soit qu'on envisage l'intérêt de l'ordre et celui des peuples, il doit, ce semble, y avoir un moyen certain de la décider. C'est du moins ce qu'a pensé l'Église, et ce qu'elle a soutenu sans contradiction, ni de la part des sujets, ni de la part des princes, ni dans son propre sein, jusqu'au moment où l'assemblée de 1682 crut à propos de déclarer qu'elle étoit d'un autre avis. Un siècle après, les états-généraux, l'assemblée constituante, et l'assemblée législative, commentèrent sa décision.

LETTRE IX.

Dans les autres articles de 1682, on a simplement exposé la doctrine; mais dans celui-ci on a pris soin de l'appuyer par des preuves, c'est-à-dire par différents textes du Nouveau Testament. Examinons-les. J'en sépare le premier, qui paroît approcher davantage du point de la question.

Regnum meum non est de hoc mundo, ce qu'on traduit ordinairement : mon royaume n'est pas de ce monde. J'observe en passant que cette traduction renferme un sens équivoque, par la raison que souvent on ne peut sentir dans le français la différence entre le génitif et l'ablatif des Latins. Ainsi cette traduction s'appliqueroit également à deux expressions, savoir, *Regnum meum non est de hoc mundo;* ou bien, *Regnum meum non est hujus mundi;* tandis qu'en latin il y a une différence sensible : car la première expression marque

l'origine, et signifie que le royaume de Jésus-Christ ne vient pas de ce monde, et la seconde diroit que son royaume n'existe pas du tout dans le monde, ou qu'il n'y a rien dans le monde qui appartienne à son royaume. Pour ôter l'équivoque, il faudroit traduire : mon royaume ne vient pas de ce monde. On le verra plus clairement en prenant le texte entier avec les paroles qui suivent : « Regnum meum non est de hoc » mundo : si ex hoc mundo esset regnum » meum, ministri mei decertarent utique » ut non traderer Judæis : nunc autem re- » gnum meum non est hinc. » La préposition *ex* et ce dernier adverbe *hinc* marquent avec plus de clarté le rapport avec l'origine.

Quoique je ne sois pas sûr si Jésus-Christ, dans cette réponse à Pilate, a voulu l'instruire sur la puissance spirituelle, rien n'empêche d'appliquer ce texte à l'Église, qui est souvent désignée dans l'Evangile sous la dénomination de royaume des cieux ou de royaume de Jésus-Christ. Quel sera le sens que nous pourrons en tirer ? Le

voici : que l'Église ne tient pas son pouvoir du monde, mais de Jésus-Christ ; que l'objet principal et la fin de son pouvoir n'est pas le bonheur de ce monde, mais la félicité éternelle. Si on vouloit en tirer la conséquence que l'Église n'a aucun pouvoir dans le monde ni sur tout ce qui est dans le monde, on tomberoit dans une erreur absurde, puisqu'il est évident que le pouvoir de l'Église doit nécessairement s'exercer dans le monde et sur les hommes et leurs actions pour les diriger au bonheur éternel [1].

Qu'on donne à ce texte toutes les explications dont il est susceptible, je ne vois pas qu'on puisse s'en servir contre ceux qui soutiennent le pouvoir indirect de l'Église. Tous les autres textes sont encore plus étrangers à la question. « Reddite ergo quæ sunt » Cæsaris, Cæsari, et quæ sunt Dei, Deo... » omnis anima potestatibus sublimioribus » subdita sit, non est enim potestas nisi a » Deo; quæ autem sunt, a Deo ordinata » sunt... qui resistit potestati, Dei ordina- » tioni resistit. » Tous ces passages, et plu-

sieurs autres qu'on pourroit ajouter, prouvent que la puissance temporelle vient aussi de Dieu, qu'elle est dans l'ordre de Dieu, que par conséquent c'est résister à Dieu que lui résister ; qu'on doit obéir aux souverains, non seulement par crainte, mais aussi par conscience ; que tous les sujets leur doivent fidélité, obéissance, soumission, et sont obligés de leur rendre ce qui leur est dû comme à Dieu même. Or toutes ces vérités sont également reconnues par les défenseurs du pouvoir indirect de l'Église, et ne sont pas du tout en contradiction avec leur sentiment.

Je vois bien qu'après avoir apporté les textes sus-mentionnés, on en tire cette conséquence : « Reges ergo et principes in » temporalibus nulli ecclesiasticæ potestati, » Dei ordinatione, subjici, neque auctori- » tate clavium Ecclesiæ directe vel indirecte » deponi, aut illorum subditas eximi a fide » aut obedientia, ac præstito fidelitatis sa- » cramento solvi posse. » Mais, à dire vrai, cette conséquence n'est pas légitime, et ne descend pas nécessairement des textes cités.

Cette conséquence contient deux parties : la première que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles. Je me réserve de vous montrer dans la lettre suivante que cette première partie a été mal exprimée. En attendant je me contente de dire que ces rois et ces souverains pourroient être des princes chrétiens, et qu'il n'y a pas la moindre contradiction avec les vérités comprises dans les textes cités, en disant que par l'ordre de Dieu ils sont soumis à la puissance ecclésiastique dans toutes leurs actions, morales soit privées, soit publiques. Tout l'usage de leur puissance temporelle n'est qu'une suite de ces actions morales. Il s'ensuit que ces actions sont en même temps du nombre des choses temporelles. L'Église tient de Dieu l'autorité de juger, de condamner, et même de punir ces actions par les peines qui lui sont propres, ce que je démontrerai ensuite. A présent il suffit qu'on m'accorde cela comme une simple supposition. J'en conclus qu'en ce

cas l'Église exerceroit un pouvoir, non pas direct, mais indirect sur les choses temporelles, et les rois y seroient soumis. Néanmoins les susdites vérités existeroient toujours dans leur intégrité. L'Église en exerçant son ministère ne méconnoîtroit pas la puissance temporelle, elle ne diminueroit point les devoirs des sujets. Au contraire elle rendroit parfaitement à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. Ainsi pour cette première partie la conséquence n'est pas légitime, et la doctrine du pouvoir indirect de l'Église n'est point opposée aux vérités reconnues également par ses défenseurs [2].

La seconde partie déclare que les rois et les souverains ne peuvent être déposés directement ni indirectement par l'autorité des clefs de l'Église, et que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance, ni absous du serment de fidélité. Cette seconde partie est exprimée exactement, et marque avec précision le véritable point de toute la question.

Je dirai donc que ceux qui soutiennent

le pouvoir indirect de l'Église emploient des raisonnements qui, loin de détruire, supposent les mêmes vérités établies dans les passages cités du Nouveau Testament. Il seroit trop long d'exposer tous ces raisonnements : d'ailleurs ce n'est pas mon objet de prouver cette doctrine. J'en choisirai donc un seul pour montrer comment ils savent la concilier avec lesdites vérités qu'ils reconnoissent.

Ils prétendent que le serment de fidélité n'est pas de sa nature indissoluble, et qu'il peut exister des cas où il doit être dissous, ou pour le moins déclaré tel, et qu'enfin, quand même on le démontreroit indissoluble, il peut toujours exister des cas où il s'élève des doutes légitimes sur sa validité, et qu'il faille décider.

Or, dans tous ces cas, ils soutiennent qu'il appartient au pouvoir de l'Église de dissoudre ou déclarer dissous ce serment, ou pour le moins d'en prononcer la nullité.

Donc, dans tous ces cas, voilà leur conséquence : l'Église exerce un pouvoir indirect de déposer les souverains et d'ab-

soudre leurs sujets du serment de fidélité.

La première de ces propositions appartient presque autant à la jurisprudence qu'à la théologie, et je la laisse de côté, puisqu'elle n'est pas nécessaire à mon but.

Voici comme ils prétendent prouver la seconde proposition : le serment de fidélité est, comme tous les autres serments, un acte de religion, un lien sacré qui agit sur la conscience, un nœud qui soumet le sujet non seulement à son souverain, mais encore plus à Dieu, garant principal du serment. Il faut donc pour être dégagé de ce lien une autorité sacrée qui étende son empire sur la conscience, et qui puisse en exerçant son ministère dissoudre ce qui se trouve lié sur la terre et dans le ciel. Telle est l'autorité de l'Église. Mon intention n'est pas de défendre ce raisonnement, de même que je ne suis pas obligé de le combattre. J'ai voulu seulement apporter un exemple pour prouver que cette seconde partie de la conséquence qu'on a prétendu tirer des textes de l'Écriture n'en descend pas nécessairement, et que le sentiment

de ceux qui soutiennent le pouvoir indirect de l'Eglise peut très bien se concilier avec ces textes.

Je veux ajouter une autre réflexion : c'est qu'en supposant la vérité de la première proposition que j'ai écartée, savoir que le serment de fidélité ne soit pas de sa nature indissoluble, ou que du moins des doutes légitimes puissent se former contre sa validité, la doctrine du pouvoir indirect de l'Eglise seroit beaucoup plus sûre pour la tranquillité publique, et plus avantageuse à l'état et aux souverains que la doctrine opposée, qui, en ôtant le jugement à l'Eglise, le laisseroit nécessairement dans ces cas à la merci de chaque particulier, ou bien de la multitude, de sorte qu'on auroit eu tort d'appeler le système établi dans ce premier article *publicæ tranquillitati necessariam, et non minus imperio quam Ecclesiæ utilem* [3].

NOTES DE LA LETTRE IX.

[1] *Au bonheur éternel.* Saint Augustin, dont l'autorité ne laisse pas d'être de quelque poids dans l'Église

catholique, explique ainsi ce passage de l'Évangile dont on a tant abusé : « Non ait, *regnum meum non* » est in hoc mundo ; sed non est *de hoc mundo.* Et cum » probaret dicens, *si ex hoc mundo esset regnum meum,* » *ministri mei utique decertarent, ut non traderer Ju-* » *dæis :* non ait, *nunc autem regnum meum* non est hic ; » sed non est *hinc.* Hic enim est regnum ejus usque » in finem seculi. » (*S. August. in Joann. Evangil.*, tract. cxv, n° 2; Op., part. II, t. III, col. 792.)

[2] *Par ses défenseurs.* S'il est une vérité universellement admise, c'est que le christianisme a changé la face du monde en élevant la société à un degré de perfection inconnu auparavant. Son influence s'est étendue nécessairement sur les hommes et sur les choses, sur les institutions, les lois, les mœurs, sur les souverains et sur les sujets. Or tout ce qu'a fait le christianisme, il l'a fait par l'Église; il y a donc eu une action perpétuelle, et au moins indirecte de l'Église sur l'état, du spirituel sur le temporel. Cette action étoit-elle légitime? Pour le nier, il faudroit dire que la perfection morale et sociale du genre humain a été le fruit de la violation continuelle des droits les plus saints, et que tant de vertus ont été enfantées par un crime perpétuel.

[3] *Ecclesiæ utilem.* « S'il falloit comparer les deux » sentiments, celui qui soumet le temporel des souve- » rains aux papes, et celui qui le soumet au peuple, » ce dernier parti où la fureur, où le caprice, où l'igno- » rance et l'emportement dominent le plus, seroit » aussi sans hésiter le plus à craindre. L'expérience a » fait voir la vérité de ce sentiment, et notre âge seul » a montré, parmi ceux qui ont abandonné les souve-

» rains aux cruelles bizarreries de la multitude, plus » d'exemples et plus tragiques contre la personne et la » puissance des rois, qu'on n'en trouve pendant six à » sept cents ans parmi les peuples qui, en ce point, ont » reconnu la puissance de Rome. » (Bossuet, *Défense de l'histoire des variations*, n° 55.)

LETTRE X.

Indépendamment des réflexions que j'ai faites dans les deux lettres précédentes, quand même je voudrois adopter l'opinion que l'Eglise n'a aucun pouvoir indirect de déposer les souverains et d'absoudre leurs sujets du serment de fidélité, je ne pourrois pas non plus admettre ce premier article; car, dans l'exposition de cette doctrine, on a employé des expressions si vagues et si illimitées, qu'elles pourroient insinuer des erreurs tout-à-fait étrangères au but et à l'intention de ceux qui ont formé la déclaration.

Voici ces expressions que je ne saurois approuver : « B. Petro ejusque successo-
» ribus, Christi vicariis, ipsique Ecclesiæ,
» rerum spiritualium et ad æternam salutem
» pertinentium, non autem civilium ac tem-
» poralium a Deo traditam potestatem. Et
» plus bas : « Reges ergo et principes, in tem-

» poralibus, nulli ecclesiasticæ potestati Dei
» ordinatione subjici. »

On auroit dû expliquer ce qu'on entend par les choses temporelles. Je crois qu'on a voulu dire que le pouvoir que Dieu a donné à l'Eglise ne regarde pas ce qui a rapport au bonheur temporel. Mais comme l'expression est générale, elle pourroit se prendre dans ce sens, que l'Eglise ne peut exercer aucun pouvoir dans les choses temporelles. C'est l'erreur de ceux qui, abusant de la distinction du spirituel et du temporel, réduisent le pouvoir de l'Eglise aux actions purement spirituelles et intérieures, ce qui détruit presque entièrement son autorité, en voulant qu'elle ne l'exerce plus sur la plupart des actions des hommes, qui sont du nombre des choses temporelles.

La proposition est donc trop générale et trop illimitée. On ne peut dire simplement et sans aucune explication, que Dieu n'a donné aucun pouvoir à l'Église sur les choses temporelles, et encore moins que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre

de Dieu dans les choses temporelles. L'usage de la puissance temporelle n'est qu'une suite d'actions morales, et les souverains peuvent commettre des péchés dans les actions qui regardent le gouvernement de l'état, aussi bien que dans leurs actions privées. Ainsi dans toutes ces actions, qui entrent sans doute dans le nombre des choses temporelles, ils sont soumis à l'Église, non pas certainement à cause du rapport de ces actions avec le bonheur temporel, mais à cause de leur rapport avec la félicité éternelle.

Pour mieux expliquer tout ceci, je me servirai d'un exemple très connu. On sait que saint Ambroise défendit l'entrée de l'Eglise à l'empereur Théodose, et qu'il le soumit à une pénitence publique, à cause du massacre fait à Thessalonique par ses ordres. On répond que le saint fit simplement usage du pouvoir spirituel dans l'administration de la pénitence. Mais ce n'est pas de la pénitence que je parle, c'est du jugement qui l'a précédée, car saint Ambroise n'auroit pu avec justice décerner

cette pénitence publique sans juger l'action de Théodose.

Or, ce massacre de Thessalonique n'étoit-il pas une chose temporelle? Sans doute, car autrement rien de ce que font les souverains ne serait temporel, et toutes leurs actions seroient des choses spirituelles, ce qui est absurde. Cependant saint Ambroise a jugé et puni cette action par des peines ecclésiastiques.

De plus, le même saint exigea de Théodose une loi qui suspendît les exécutions de mort pendant trente jours. Il n'y a pas de doute non plus que cette loi ne soit une loi civile et temporelle. Mais le saint avoit droit de l'exiger par un double motif: pour réparer le scandale, et pour ôter l'occasion à de nouveaux péchés, puisque l'expérience avoit appris combien Théodose étoit sujet à ces excès de colère.

Ainsi les rois et les souverains, comme enfants de l'Église, sont soumis par l'ordre de Dieu à la puissance ecclésiastique, même dans les choses temporelles, selon le rapport qu'elles peuvent avoir avec le bon-

heur éternel de ces princes et de leurs peuples, auxquels ils doivent le bon exemple et la réparation du scandale qu'ils auroient causé [1].

Qu'on ne dise pas cependant que ce principe détruit l'indépendance de la puissance temporelle, puisque cette indépendance n'est que dans les objets qui sont uniquement de son ressort. Qu'on ne dise pas non plus que par là on confondroit la distinction des deux puissances, puisque cette distinction subsiste dans la direction de chacune à son but, savoir, la puissance temporelle au bonheur dans ce monde, et la puissance spirituelle à la félicité éternelle. Ainsi la même personne, et pour la même action, peut être jugée et punie par l'une et par l'autre puissance, mais sous des rapports différents.

On a quelquefois répondu que la puissance de l'Église suppose l'obéissance des fidèles, et que si ceux-ci ne veulent pas se soumettre, elle ne peut plus rien contre eux, de même que saint Ambroise n'auroit pu contraindre l'empereur Théodose, s'il

n'avoit pas voulu lui obéir. J'accorderai que l'Église, comme puissance spirituelle, après avoir épuisé tous ses moyens contre les réfractaires, n'auroit d'autre expédient que celui de les séparer de son sein : *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Mais l'obstination des réfractaires ne détruit pas le pouvoir de l'Église, parceque nous ne parlons pas ici d'un pouvoir physique, mais d'un pouvoir légal, qui consiste dans le droit de commander, de juger et de punir. Il en seroit de même d'un souverain qui ne pourroit soumettre ses sujets rebelles ; on ne diroit pas pour cela qu'il a perdu son pouvoir sur eux, c'est-à-dire son droit de commander, de juger, de punir, malgré l'impuissance où il se trouveroit par des circonstances particulières d'user de ce droit.

De même le pouvoir de l'Église ne dépend pas de l'obéissance des fidèles, et il faut prendre garde de ne pas tomber dans l'erreur de ceux qui ne laissent à l'Eglise qu'un simple ministère d'instruction, tel que celui d'un pédagogue ; ou, comme d'au-

tres disent, l'autorité d'une mère, mais d'une mère cependant, selon eux, qui n'auroit sur ses enfants que le pouvoir d'instruire et de prier, mais non pas de commander ni de punir [2].

Je suis loin d'attribuer de pareilles erreurs aux prélats qui ont rédigé ce premier article; j'aime à croire que leurs intentions étoient pures : mais cela ne suffit pas pour mettre cet article à l'abri de tout reproche, et pour le rendre tel qu'on puisse l'adopter impunément. Cette réflexion pourroit revenir dans l'examen des autres articles qui suivent, sans qu'il soit besoin de le répéter.

NOTES DE LA LETTRE X.

[1] *Qu'ils auroient causé.* Lorsque la déclaration refuse à Pierre et à ses successeurs, comme vicaires de Jésus-Christ, *et à l'Eglise elle-même tout pouvoir sur les choses temporelles ;* lorsqu'elle ajoute, que *les rois et les princes ne sont soumis, dans les choses temporelles, à aucune puissance ecclésiastique* : à prendre ces expressions dans leur généralité, elle contredit formellement la doctrine et les décisions de l'Église. Car, pour nous

borner à un petit nombre d'exemples, les vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté affectent bien évidemment des choses temporelles; et néanmoins ces vœux non seulement sont soumis à la puissance de l'Église, mais ne sont soumis qu'à elle. Les propriétés de l'Église sont encore des *choses temporelles;* or, qui nieroit que l'Église a un pouvoir réel sur ses propriétés? Le saint concile de Trente déclare même que le prince qui les lui raviroit doit être frappé d'excommunication. (*Sess.* XXII, *Decret. de reform.*, cap. XI.)

Enfin le mariage est tout ensemble une chose *temporelle* et le fondement de toute société civile. L'Eglise, selon les termes de la déclaration, n'auroit donc reçu de Dieu aucun pouvoir sur le mariage? Les rois et les princes ne seroient donc soumis par l'ordre de Dieu, en ce qui concerne le mariage, à aucune *puissance ecclésiastique?* Et cependant *il est de foi* que l'Eglise a le droit de mettre au mariage des empêchements dirimants, et que les rois et les princes sont, sous ce rapport, comme tous les autres chrétiens, soumis à sa juridiction. Le premier article de la déclaration est donc dans sa généralité, et si rien ne l'explique, en opposition expresse avec la foi catholique et les décisions de l'Eglise.

[a] *De commander ni de punir.* La désobéissance ne préjudicie jamais au pouvoir de l'Eglise, et ses jugements ont toujours leur effet réel et définitif, que l'on veuille ou non s'y soumettre : car la dernière peine qu'attire la désobéissance est l'excommunication, qui ne dépend pas de la volonté de l'excommunié. Il ne sauroit jamais être membre de l'Eglise malgré

elle, ni, une fois rejeté de son sein, participer aux grâces qui n'appartiennent qu'à ses enfants. Il seroit donc plus vrai de dire que le pouvoir spirituel ou le pouvoir de l'Eglise est le seul auquel on ne sauroit se soustraire en aucun cas.

Digitized by Google

LETTRE XI.

ARTICLE II.

Ce n'est pas sans raison qu'on a reproché aux scolastiques d'avoir perdu beaucoup de temps en donnant un libre essor à leurs spéculations, et en les promenant dans le vaste empire des possibilités. Telles sont une foule de questions fondées sur des hypothèses par rapport auxquelles il n'a pas plu à la divine sagesse de nous rien apprendre.

Mais c'est encore un plus grand défaut, lorsqu'on forme des hypothèses qu'on ne peut pas même regarder comme possibles, parcequ'elles portent avec elles quelque contradiction avec ce que Dieu a révélé et promis.

Voulons-nous considérer le plan admirable de l'Eglise, son gouvernement, l'ordre de sa hiérarchie et de son ministère, comment l'enseignement et le dépôt de

la foi sera transmis et conservé toujours? Il faut que nous apprenions tout cela de la bouche même de Jésus-Christ, qui en a été le divin fondateur et l'architecte. Voyons ce qu'il nous a dit et ce qu'il nous a promis : toutes ses paroles doivent se vérifier et s'accomplir dans tous les temps, puisqu'elles sont les paroles d'un Dieu : *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt.* Ouvrons l'Évangile, nous trouverons qu'après avoir appelé à sa suite et désigné douze apôtres, Jésus-Christ a dit au premier d'entre eux, auquel il avoit donné le nom de Pierre : « Tu es pierre, et » sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et » les portes de l'enfer ne prévaudront point « contre elle. Et je te donnerai les clefs du » royaume des cieux, et tout ce que tu lie- » ras sur la terre sera lié dans les cieux, et » tout ce que tu délieras sur la terre sera » délié dans les cieux. » Et une autre fois il lui dit : « J'ai prié pour toi afin que ta foi ne » manque jamais ; et après ta conversion tu » dois affermir tes frères. » Et une autre fois : « Paissez mes agneaux, paissez mes

» brebis. » Voilà ce que Jésus-Christ en présence des apôtres a dit à Pierre seul.

Nous trouverons aussi qu'à tous les apôtres ensemble, y compris Pierre déjà nommé comme chef et pierre fondamentale de l'édifice visible de l'Eglise, comme possesseur des clefs et pasteur de tout le troupeau, Jésus-Christ a dit : « Comme mon Père » m'a envoyé, je vous envoie. Recevez le » Saint-Esprit. Tout ce que vous lierez sur » la terre sera lié dans le ciel, et tout ce » que vous délierez sur la terre sera délié » dans le ciel. » Et puis : « Allez dans tout l'u- » nivers, baptisez toutes les nations, ensei- » gnez-leur à observer tous mes comman- » dements. » Et encore : « Le Saint-Esprit vous » enseignera toute vérité. » Enfin il a promis à tous son assistance, en disant : « Voilà que » je suis avec vous jusqu'à la fin des siè- » cles. »

Tous ces oracles de Jésus-Christ doivent s'accomplir dans tous les temps et de la manière qu'il les a prononcés. Il faut que ce qu'il a dit à Pierre seul s'accomplisse pour Pierre, et que ce qu'il a dit pour

tous les apôtres ensemble s'accomplisse aussi pour tous les apôtres ensemble. Il faut que tous ces oracles et chacun d'eux soient accomplis. Comprenons bien : ce n'est pas une partie seulement qui doit s'accomplir, mais tout. L'accomplissement d'une partie doit être d'accord avec l'accomplissement de l'autre et de toutes ensemble.

Tâchons de nous bien pénétrer de toutes ces vérités; ayons toujours devant les yeux et présents à l'esprit tous ces oracles, toutes ces promesses; n'en oublions aucune, et voyons ce que nous pouvons y reconnoître pour nous former une idée parfaite du plan et du dessein de l'Eglise.

Je vois un collége de douze apôtres, un chef choisi pour la pierre fondamentale sur laquelle est bâti l'édifice visible de l'Eglise. Je reconnois qu'à ce fondement et à tout l'édifice est promise une stabilité contre laquelle ne prévaudront pas les portes de l'enfer; qu'à ce chef sont données les clefs du royaume des cieux avec une entière puissance de lier et de délier; et comme

cette puissance est donnée à un seul, et que rien n'y est excepté, les apôtres eux-mêmes lui sont subordonnés. Je vois que Jésus-Christ a prié pour ce chef afin que sa foi ne manque jamais ; qu'il l'a chargé d'affermir ses frères; enfin je vois qu'il lui a ordonné d'être le pasteur des agneaux et des brebis, c'est-à-dire de tout son troupeau, dans lequel les apôtres sont aussi compris. Voilà les oracles et les promesses qui regardent le fondement, le chef visible de l'Eglise, le pasteur de tout le troupeau.

Mais comme ce troupeau devoit s'étendre dans tout l'univers, Jésus-Christ a choisi d'autres pasteurs, ce sont les apôtres; je vois qu'il leur a aussi fait des promesses : et ici, pour saisir tout l'ensemble du plan de Jésus-Christ, il faut que je fasse singulièrement attention à deux choses : la première, que je n'oublie pas qu'il n'a point parlé aux apôtres séparés de Pierre, c'est-à-dire de celui qui étoit déjà nommé leur pasteur, leur chef et le fondement de tout l'édifice de l'Eglise; la seconde, que ces promesses faites à tous les apôtres, *y com-*

pris Pierre, ne doivent pas détruire celles qui ont été faites à Pierre seul [1]. Je vois donc que, parlant à tout le collége des apôtres, où Pierre étoit aussi, Jésus-Christ leur a dit qu'il les envoyoit comme son Père l'avoit envoyé; qu'il leur donnoit le Saint-Esprit, et le pouvoir de lier et de délier; qu'il leur ordonnoit d'aller dans tout l'univers, de prêcher et de baptiser, en les assurant de l'assistance du Saint-Esprit, ainsi que de sa présence jusqu'à la consommation des siècles. Voilà les oracles et les promesses faites aux apôtres, et, selon les deux observations que j'ai recommandé de ne pas perdre de vue, j'en tire deux conséquences : la première, que toutes ces promesses sont communes à Pierre, et faites au collége des apôtres unis à Pierre; la seconde, qu'elles ne détruisent pas les autres promesses faites à Pierre seul; et par conséquent qu'il n'en sera pas moins le chef, la pierre fondamentale de l'édifice, le pasteur des agneaux et des brebis, des apôtres mêmes, enfin de tout le troupeau; qu'il n'aura pas moins les clefs des cieux avec cette pleine puissance de

lier et délier, sous laquelle les apôtres aussi sont rangés, et ce don de la foi qui ne lui manquera jamais, et l'autorité d'affermir ses frères.

Jusqu'ici le dessein me paroît beau; mais si cet édifice étoit l'ouvrage des hommes, je pourrois craindre les suites inévitables de la foiblesse et de l'instabilité. Je pourrois craindre que ce fondement ne branle, et voilà que l'édifice s'écroule; que les pierres se détachent du fondement, et voilà la maison en ruine; que le pasteur s'égare, et voilà qu'il conduira le troupeau dans des pâturages mortels ou dans des précipices; que les brebis n'écoutent plus la voix du pasteur, et voilà la confusion et l'anarchie dans le troupeau; enfin que d'un côté le chef des apôtres manque dans la foi, que d'un autre côté les apôtres méconnoissent l'autorité du chef; que le chef se sépare du corps, le corps du chef, et voilà que tout périt, le chef et le corps. Ici toutes ces terreurs sont vaines. L'Eglise n'est pas l'ouvrage de l'homme, mais celui de Dieu; et Dieu a prononcé des oracles, a fait des

promesses pour garantir son édifice de tous ces dangers. C'est lui-même qui a choisi la pierre sur laquelle il a bâti son église, et il lui a donné une telle stabilité, que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Il a prié afin que la foi de Pierre ne manque jamais; il a promis à tous les apôtres l'assistance du Saint-Esprit et sa présence au milieu d'eux jusqu'à la consommation des siècles; et, si ces promesses ne vous rassurent pas encore assez, sachez qu'il a dit ailleurs que ses brebis écouteront la voix du pasteur, et qu'il n'y aura qu'une seule bergerie et un seul pasteur; sachez enfin qu'après la dernière cène qu'il fit avec ses apôtres, après ce discours si tendre et si admirable rapporté en saint Jean, ce discours qu'on pourroit appeler d'une manière singulière le testament de Jésus-Christ, peu de moments avant sa passion, il a prié son Père éternel pour toute l'Eglise, pour tous les apôtres, pour tous ceux qui croiroient en lui; il a prié afin qu'ils fussent tous une seule chose, comme son Père est en lui et lui en son Père, « ut omnes unum

» sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut
» et ipsi in nobis unum sint... Ut sint unum
» sicut et nos unum sumus. » Voilà les oracles et les promesses qui assurent la stabilité, la perpétuité et l'unité de l'Eglise.

Je vois maintenant dans tout son ensemble et dans la totalité le dessein admirable, le plan divin de ce grand édifice; je tombe à genoux en adorant la sagesse de Dieu dans la formation de son Eglise. Je vois disparoître toutes les craintes, tous les doutes, toutes les perplexités et toutes les questions.

Ici je n'ai qu'à mettre à la place de Pierre son successeur, qui est le Pape; à la place du collége apostolique uni à Pierre, le corps des évêques de l'Eglise catholique, soit dispersés soit réunis en concile, mais toujours unis au Pape; et je trouve dans ce tableau le même plan, le même dessein de gouvernement, de la hiérarchie, du ministère et de l'enseignement de l'Eglise.

Si avec ces vues et avec les dispositions que doit avoir un chrétien, je lis l'histoire de l'Eglise, non pas dans les auteurs qui ont

écrit pour soutenir des opinions particulières dont ils étoient imbus, mais dans les monuments ecclésiastiques ou dans les historiens non prévenus, j'éprouve cette satisfaction si douce pour le cœur des fidèles, de voir s'accomplir l'œuvre de Dieu, se vérifier toutes ses promesses, ne pas manquer une seule de ses paroles. *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt.* Je rencontrerai des hérésies, des schismes, des troubles, des persécutions, mais aussi tout cela a été prédit; mais je vois l'Eglise rejeter de son sein les erreurs, les hérétiques, les schismatiques, et rester toujours inébranlable sur la pierre où elle est bâtie : toujours le successeur de Pierre à sa tête; toujours cette foi de Pierre qui ne manquera jamais, les autres pasteurs unis à Pierre, tout le troupeau ne faisant qu'une seule bergerie sous un seul pasteur.

Mais d'après ce plan, ce dessein garanti par les promesses de Jésus-Christ qui s'accomplit et s'accomplira toujours, il ne devroit plus exister tant de questions fondées sur des hypothèses plus ou moins contra-

dictoires à ce plan, à ce dessein, à ces oracles et à ces promesses; comment se fait-il donc qu'on voie exister de pareilles questions même au milieu des catholiques? En voici la raison.

C'est que le plan de l'Eglise est le plan de Dieu; mais ce sont des hommes qui l'examinent, plus avec les lumières de la raison qu'avec celles de la foi; souvent ils l'examinent sans comprendre et sans saisir tout l'ensemble; ils en observent une partie sans regarder le tout, ils appuient sur une partie des promesses de Jésus-Christ et ils oublient les autres.

Je ne vous dirai pas ici toutes les fautes qu'on fait dans cet examen, d'où naissent des hypothèses absurdes et impossibles, et quantité de questions, qui, au lieu d'éclaircir la matière, l'embrouillent de plus en plus; mais je vous indiquerai seulement les sources principales de ces erreurs.

Il y en a qui supposent que le successeur de Pierre manquera dans la foi; qu'il enseignera l'erreur; que ses jugements et ses décisions auront besoin d'être réformés:

ceux-là oublient les promesses faites à Pierre et celles qui regardent la stabilité de l'Eglise.

Il y en a qui supposent que l'enseignement du corps des évêques, soit dispersés, soit en concile, unis à Pierre, sera différent de celui de Pierre. Ceux-là oublient la plupart des promesses faites à Pierre et aux apôtres, et celles qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise.

Il y en a qui, regardant les promesses de Jésus-Christ faites au collége des apôtres, en tirent des conséquences pour la supériorité du concile sur le Pape. Ceux-là oublient que Pierre aussi étoit dans le collége, et qu'il n'en est pas moins le chef et le pasteur; ils voient une partie des promesses, et ils oublient l'autre [2].

Enfin il y en a qui rêvent une contestation, une division, une espèce de bataille entre le Pape d'un côté et le concile de l'autre, que l'un soutiendra une chose et l'autre le contraire. Ceux-là, je crois, oublient toutes les promesses ensemble.

Je prie notre Seigneur Jésus-Christ, qui

est le fondateur et l'architecte de son église, que, dans l'examen que je vais reprendre sur les trois autres articles de la déclaration, il daigne m'accorder ses lumières pour ne jamais perdre de vue toutes les parties et tout l'ensemble de ce grand édifice.

NOTES DE LA LETTRE XI.

[1] *A Pierre seul.* « C'étoit donc manifestement le » dessein de Jésus-Christ, de mettre premièrement dans » un seul ce que dans la suite il vouloit mettre dans » plusieurs : mais la suite ne renverse pas le commen- » cement, et le premier ne perd pas sa place. Cette pre- » mière parole : « *Tout ce que tu lieras,* » dite à un seul, » a déjà rangé sous sa puissance chacun de ceux à qui on » dira : « *Tout ce que vous remettrez ;* » car les pro- » messes de Jésus-Christ, aussi bien que ses dons, sont » sans repentance ; et ce qui est une fois donné indéfi- » niment et universellement est irrévocable : outre » que la puissance donnée à plusieurs porte sa res- » triction dans son partage, au lieu que la puissance » donnée à un seul, et sur tous, et sans exception, em- » porte la plénitude. » (Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'Église.*)

[2] *Et ils oublient l'autre.* Un concile œcuménique, si on le suppose absolument complet, se composeroit de tous les évêques assemblés et présidés par le Pape ; mais, en tant qu'il seroit supérieur au Pape, il ne se

composeroit que des évêques seuls. Or, ces évêques, avant d'être réunis, ou l'épiscopat dispersé est-il ou non supérieur au Pape, est-il ou non le vrai souverain dans l'Église? Si le corps des évêques, dispersés dans le monde entier, est supérieur au Pape, que devient la primauté de juridiction ou la souveraineté qui appartient au Pape de droit divin, et qui, selon les Gallicans mêmes, est de foi catholique? Si les évêques ne commencent à être supérieurs aux papes, ou les vrais souverains de l'Église, qu'au moment où ils sont assemblés, il faut qu'à ce moment précis ils acquièrent la primauté de juridiction, et que le Pape la perde. Or, dire que le Pape puisse perdre un seul instant la primauté de juridiction, est une hérésie. Et de plus, conçoit-on bien cette souveraineté passagère qui arriveroit de tous côtés par fragments pour se recomposer dans le concile, et dont chacun, en la quittant, emporteroit avec soi sa partie aliquote? Pour déterminer les chrétiens à adopter cette théologie arithmétique, il seroit bien nécessaire de leur en montrer, avec plus de clarté, le fondement dans l'Évangile ou dans la tradition.

LETTRE XII.

Voici le second article : « Sic autem » inesse apostolicæ sedi ac Petri succes- » soribus Christi vicariis, rerum spiritua- » lium plenam potestatem, ut simul valeant » atque immota consistant sanctæ œcume- » nicæ synodi Constantiensis a sede apos- » tolica comprobata; ipsoque Romano Pon- » tifice ac totius Ecclesiæ usu confirmata, » atque ab Ecclesia gallicana perpetua reli- » gione custodita decreta de auctoritate » conciliorum generalium quæ Sess. IV » et V continentur, nec probari a galli- » cana Ecclesia, qui eorum decretorum, » quasi dubiæ sint auctoritatis ac minus » approbata, robur infringant, aut ad so- » lum schismatis tempus concilii dicta de- » torqueant [1]. »

Si pour connoître les décrets du concile de Constance, dont on parle ici, vous consultez l'abbé Fleury, il vous en montrera

un extrait dans son Discours sur les libertés de l'Église gallicane, et vous croirez en le lisant que le concile de Constance a parlé en général sur l'autorité des conciles. L'extrait commence ainsi : « Le concile uni-
» versel ; » et après il en tire cette conclusion : « Ainsi le concile de Constance a
» établi la maxime, de tout temps enseignée
» en France, que tout Pape est soumis au
» jugement de tout concile universel en ce
» qui regarde la foi, l'extinction du schisme
» et la réformation générale. »

Et certes si le concile de Constance avoit parlé en général, *le concile universel*, il seroit évident qu'il auroit eu l'intention d'établir une maxime générale sur l'autorité des conciles, et il n'y auroit plus de dispute. Mais en lisant les décrets du concile de Constance, vous verrez qu'il n'a pas parlé de concile en général ; mais il a dit que ce concile est assemblé à Constance pour l'extirpation du schisme est général ; qu'il représente toute l'Eglise militante ; qu'il tient son pouvoir immédiatement de Jésus-Christ ; et que toute personne, de quelque

condition, état et dignité, même papale, est tenu de lui obéir en tout ce qui concerne la foi, l'extirpation du schisme et la réformation générale de l'Eglise dans le chef et dans les membres.

Ce n'est donc pas du concile en général qu'il est parlé en ces décrets, mais de ce concile de Constance assemblé pour l'extirpation du schisme.

Je conviens que ce que le concile de Constance dit concernant sa propre autorité, doit s'entendre par égalité de raison de tout autre concile universel, puisque tous ont la même autorité; et une fois qu'on sera convenu du sens de ces décrets, ce qui s'applique au concile de Constance sera applicable à un autre dans le même cas.

Une quantité de questions ont été agitées depuis long-temps sur ces décrets; je me borne à vous indiquer les principales.

Si ce concile de Constance étoit œcuménique dans les deux sessions IV et V: plusieurs en doutent, par la raison que les trois obédiences de Grégoire XII, Jean XXIII

et Benoît XIII ne paroissoient pas encore réunies dans ce concile, et que ces trois convocations au nom de ces trois papes, que ce concile même avoit jugées nécessaires pour ôter les doutes sur sa propre légitimité, n'avoient pas eu lieu.

Si ces décrets ont été confirmés par Martin V: on en doute aussi, parceque ce pontife, dans sa bulle de confirmation, ne parle que de la condamnation des erreurs de Wiclef, de Jean Hus et de Jérôme de Prague.

Enfin si ces décrets doivent s'entendre pour le temps de schisme et lorsqu'on ne sait pas quel est le véritable Pape, comme c'étoit alors le cas de ces trois prétendants, ou si on doit aussi les entendre des autres cas où le Pape est certain.

Vous voyez que l'assemblée de 1682 a décidé toutes ces questions, en disant que l'Eglise gallicane n'approuve pas qu'on révoque en doute l'autorité de ces décrets, ou qu'on les réduise au seul cas de schisme. Elle prétend aussi qu'en ce sens ils ont été approuvés par le siége apostolique et con-

firmés par le Pape et par l'usage de toute l'Eglise.

Si tout cela étoit vrai, il faudroit en conclure que ces décrets, dans le sens que leur prête l'assemblée de 1682, ont toute la force d'une décision définitive d'un concile œcuménique. Tout chrétien seroit obligé de s'y soumettre, et ceux qui ne le feroient pas devroient être condamnés comme réfractaires à la décision conciliaire. Cependant, depuis le concile de Constance, on a toujours continué à disputer sur ces décrets et sur leur sens; et ceux mêmes qui soutiennent la déclaration n'oseroient condamner ceux qui pensent différemment.

Puisqu'on est encore libre de disputer, quoi qu'en dise la déclaration, je me servirai de cette liberté, non pas contre les décrets du concile de Constance, mais contre le second article.

NOTE DE LA LETTRE XII.

[1] *Dicta detorqueant.* En lisant attentivement cet article de la Déclaration, on est frappé de l'embarras où se sont trouvés ses rédacteurs. D'un côté, ils ne vouloient ni violer la doctrine catholique, ni s'écarter ouvertement du langage consacré pour l'exprimer; d'un autre côté, ils vouloient établir une opinion incompatible avec cette doctrine. Qu'ont-ils donc fait? Ils ont d'abord reconnu, avec toute l'Église, *une pleine puissance* dans son chef, *plenam potestatem;* et il le falloit bien, sous peine de contredire les conciles mêmes, et particulièrement le concile œcuménique de Florence. *Mais en quel sens le Pape possède-t-il une pleine puissance dans les choses spirituelles?* En ce sens, répond la Déclaration, qu'elle n'est pas *pleine,* et qu'il en existe une plus grande. Il reste à choisir entre les conciles et la Déclaration.

LETTRE XIII.

La première censure renfermée dans le second article de 1682 est contre ceux qui ôtent la force aux décrets dont nous parlons, en disant que leur autorité est douteuse : « Nec probari a gallicana eccle-
» sia qui eorum decretorum, quasi dubiæ
» sint auctoritatis..., robur infringant. »

Commençons par établir un fait qui est avoué de tous, malgré la contrariété des opinions. Il n'y a point de doute que ces décrets ont été publiés dans les sessions IV et V, lorsqu'il ne se trouvoit à Constance que des prélats de l'obédience de Jean XXIII, qui avoit convoqué le concile, et que les deux autres Papes, Grégoire XII et Benoît XIII, avec toutes leurs obédiences, non seulement n'y étoient pas et n'y donnoient aucun consentement, mais protestoient de toutes leurs forces contre cette assemblée.

En partant de ce fait, qui ne peut être contredit, ceux qui soutiennent que l'autorité de ces décrets est douteuse, trouvent la plus grande facilité, et pour ainsi dire le chemin déjà fait. Ils n'ont pas besoin de s'engager dans de longues discussions, ni d'entasser une suite de preuves, ni de soutenir la légitimité d'aucun des trois Papes qui partageoient la chrétienté. En laissant subsister la même incertitude qui a motivé la célébration du concile de Constance, ils n'ont qu'à tirer cette conclusion naturelle, que les sessions IV et V n'ayant que l'autorité d'un seul Pape et de son obédience, cette autorité est douteuse, et qu'attendu l'absence et l'opposition formelle des deux autres Papes et de leurs obédiences, elle ne peut être regardée comme celle d'un concile œcuménique.

Cette conséquence étant liée avec un fait qui n'est pas sujet de dispute, c'est à ceux qui défendent l'autorité des décrets des sessions IV et V à prouver le contraire; et c'est ici qu'ils se trouvent engagés dans une progression de preuves et de discussions qui

les mènent bien loin, et par un chemin très difficile. Pour prouver que l'absence et l'opposition des deux Papes avec leurs obédiences ne nuit pas à l'autorité des sessions IV et V, il faut soutenir que la seule obédience de Jean XXIII formoit un concile œcuménique, car autrement cette opposition auroit été plus que suffisante pour en détruire l'autorité; et d'ailleurs cette autorité ne seroit jamais celle d'un concile œcuménique, et dans notre cas se réduiroit à rien.

Mais cette obédience ne pouvoit former un concile œcuménique, si Jean XXIII qui l'avoit convoqué n'étoit pas un Pape légitime; ainsi les voilà obligés à soutenir et à prouver la légitimité de ce Pape.

Cependant Jean XXIII ne pouvoit être légitime, si Alexandre V, son prédécesseur, ne l'avoit été. Il faut donc prouver aussi la validité de son élection.

Alexandre V a été élu par différents cardinaux des deux obédiences de Grégoire XII et de Benoît XIII dans le concile de Pise, qui a prétendu juger et dépo-

ser ces deux Papes. Mais tout cela seroit nul si le concile de Pise n'étoit pas œcuménique ; il faut donc aussi prouver qu'il l'étoit.

Voilà une longue suite de discussions et de preuves qu'il faut parcourir. Si un seul chaînon ne résiste pas au raisonnement, il entraîne la chute de tous les autres et la ruine de ces décrets. Cette observation seule, avec un peu de réflexion sur l'importance et la difficulté de chaque point qu'il faut démontrer, suffit pour convaincre combien l'autorité de ces décrets est douteuse.

Mais ce qu'il y a de pis, c'est que cette progression de preuves rencontre enfin un écueil où il faut nécessairement faire naufrage ; car nous avons vu qu'on doit démontrer que le concile de Pise est œcuménique. Et comment pourra-t-on le prouver d'un concile célébré contre la volonté des deux Papes Grégoire XII et Benoît XIII, dont un devoit être légitime ; d'un concile convoqué par des cardinaux qui, en détruisant l'autorité de leurs Papes, détruisoient leurs

propres prérogatives; d'un concile où des nations entières de la chrétienté n'étoient pas présentes; enfin, pour taire beaucoup d'autres obstacles et pour tout dire en un mot, d'un concile que l'Église ne reconnoît pas comme œcuménique?

Tout ceci prouve l'impossibilité de souenir l'autorité de ces décrets. Mais je veux supposer qu'un habile théologien, par un effort de génie et par de nouvelles découvertes, parvienne à prouver tous ces points, qu'il nous fasse connoître ce nouveau concile œcuménique de Pise, qu'il démontre la validité de la déposition des deux Papes Grégoire XII et Benoît XIII, la validité de l'élection d'Alexandre V, la légitimité de Jean XXIII: croyez-vous qu'on auroit beaucoup gagné? Je soutiens que tout cela seroit inutile, et qu'il faudroit encore démontrer que cette légitimité de Jean XXIII étoit si bien connue et si claire à l'époque du concile de Constance, qu'il ne restoit plus de doute sur le véritable Pape, puisque dans un temps de schisme, et lorsqu'il existe plusieurs Papes à la fois,

il ne suffit pas qu'un d'eux soit légitime, si ses titres ne sont pas connus au point qu'il ne reste plus de doutes raisonnables parmi les chrétiens. En effet nous voyons, aujourd'hui qu'on peut examiner les mémoires du temps avec plus de calme, que plusieurs savants ont démontré que les meilleurs titres étoient ceux de Grégoire XII, qui étoit de la succession d'Urbain VI. On ne pourroit cependant en tirer la conséquence que dans ce temps-là tous les fidèles étoient obligés de reconnoître Grégoire XII, ni taxer de schismatiques ceux qui étoient dans l'obédience des autres, comme saint Vincent Ferrier qui suivoit celle de Benoît XIII. Pour voir ce qu'on pensoit à l'époque de ce schisme, consultons les auteurs du temps. Je ne citerai ni le cardinal de Torquemada, ni l'apologie d'Eugène IV. Je prends pour témoins les partisans les plus zélés de Jean XXIII, ceux qui tenoient de lui la pourpre et les évêchés.

Voici le cardinal P. d'Ailly, archevêque de Cambray. Écoutez comme il soutient son pontife : « Licet concilium Pisanum

» fuerit legitimum ac canonice celebratum, » et duo olim contendentes de papatu juste » et canonice condemnati, et electio Alexan- » dri V fuerit rite et canonice facta. » Vous voyez qu'il ne pouvoit dire davantage en faveur de son parti; observez cependant cette clause préservative : « Prout hæc om- » nia tenet obedientia D. N. Papæ Joan- » nis XXIII. » Écoutons à présent la conclusion : « Tamen duæ obedientiæ duorum » contendentium probabiliter tenent con- » trarium, in qua opinionum varietate non » sunt minores difficultates juris et facti, » quam ante concilium Pisanum erant de » justitia duorum contendentium. » Ainsi, de l'aveu du cardinal d'Ailly, même après le concile de Pise, l'opinion des autres obédiences étoit probable, la question n'étoit pas plus éclaircie, et il n'y avoit pas moins de difficultés sur le droit et sur le fait. (*De Ecc. et card. potest. apud Labbe ap. ad conc. Const.*)

Gerson, aussi partisan de Jean XXIII, soutient qu'en ce temps on ne pouvoit regarder personne comme schismatique, et

voici la raison qu'il en donne : « Tota ratio » fundatur in hoc quod nunquam fuit tam » rationabilis ac vehemens causa dubita- » tionis in aliquo schismate sicut in isto, » cujus signum evidens est varietas opinio- » num doctorum, et inter doctissimos et » probatissimos ex utraque parte. »

Enfin je prends pour témoin le concile de Constance, qui étoit certainement intéressé à soutenir sa propre autorité et la légitimité de Jean XXIII. Or ce concile s'est soumis à recevoir un légat de Grégoire XII, et a admis la bulle par laquelle ce Pape lui refusoit ouvertement le nom et le titre de concile œcuménique, éloignoit de la présidence Balthasar Cossa nommé Jean XXIII, et faisoit une nouvelle convocation. On usa de la même condescendance envers Benoît XIII. On a beau dire que le concile de Constance se soumit à tout cela par amour de la paix : je le crois bien; mais je dis qu'il ne l'auroit pas fait s'il n'eût été nécessaire, et si la légitimité de Jean XXIII eût été aussi claire qu'on le prétend. De semblables condescendances

n'ont jamais été pratiquées par des conciles dont l'autorité étoit sûre, et l'amour de la paix ne doit pas conduire un concile à compromettre et à détruire sa propre autorité.

Ainsi, de quelque manière qu'on s'y prenne, on ne peut soutenir l'autorité de ces décrets, et tout ce qu'on peut accorder, c'est de dire que leur autorité est douteuse. Je ne connois là-dessus qu'une seule objection qui mérite quelque examen. On dit que si, d'après ces raisons, on doute de l'autorité de ces décrets, on risque de mettre aussi en doute la condamnation des erreurs de Wiclef, de Hus et de Jérôme de Prague, qui a été faite dans les sessions VIII, XIII, XIV et XV, pendant lesquelles il n'y avoit non plus à Constance que la seule obédience de Jean XXIII, et que Martin V, en confirmant cette condamnation, dit qu'elle a été faite par le concile œcuménique de Constance.

Mais il est aisé de répondre que cette condamnation ne court aucun risque, puisqu'elle ne tire pas sa force des décrets des

sessions susmentionnées, mais de l'adhésion postérieure du concile, lorsqu'il étoit devenu œcuménique, et encore plus de la confirmation de Martin V. Ce Pape a eu raison de nommer œcuménique le concile de Constance, puisqu'il étoit tel depuis l'union de toutes les obédiences. Il faut pourtant remarquer que Martin V, pour ôter les difficultés, s'est servi de cette clause : « Quod concilium Constantiense » approbavit et approbat, condemnavit et » condemnat, » laquelle comprend deux époques différentes du concile.

Me voilà conduit à la seconde question qui regarde cette confirmation de Martin V. Ici encore ceux qui nient que le Pape ait confirmé ces décrets, n'ont qu'à produire la bulle qui confirme seulement la condamnation des erreurs de Wiclef, de Hus et de Jérôme de Prague. C'est donc aux autres à prouver que Martin V a confirmé les décrets dont on a parlé.

Ils prétendent le prouver par un acte verbal enregistré par un des notaires du concile. Mais ici encore, au lieu de la certi-

tude, nous ne trouvons que des doutes : car on voit par cet acte que le Pape a déclaré verbalement « se omnia et singula determi-
» nata et conclusa, decreta in materia fidei
» per præsens sacrum generale concilium
» Constantiense conciliariter, tenere ac in-
» violabiliter observare, et nunquam con-
» travenire velle quoquomodo, ipsaque sic
» conciliariter facta approbare et ratificare,
» et non aliter nec alio modo. »

Comment prouver que cette formule comprend les décrets dont nous parlons? Il me paroît bien plus aisé de prouver le contraire. Je lis ici que le Pape n'approuve et ne ratifie que ce qui a été décrété *conciliariter*, et ce mot est répété une seconde fois : « sic conciliariter facta, et non aliter
» nec alio modo. » Ou cette clause n'a aucun sens, ou elle marque qu'il y a des choses qui ont été faites en forme conciliaire, et d'autres qui n'ont pas été faites en cette forme; et alors je suis en droit de dire que les décrets des sessions IV et V n'ont pas été faits en forme conciliaire, et que par conséquent le Pape n'a pas voulu

les approuver, ce que signifie la clause « conciliariter facta, et non aliter nec alio » modo. » Si on prétend le contraire, il faudra prouver que les sessions IV et V appartiennent au concile œcuménique, et l'on retombe dans le même embarras.

En second lieu, le Pape dit qu'il approuve ce qui a été décrété *in materia fidei :* or, on sait que les matières de foi, dans ce concile, se rapportoient aux erreurs de Wiclef, de Hus et de Jérôme de Prague. Toutes les autres matières se rapportoient à l'affaire de l'union de l'Église, ou à celle de la réforme. Comment prouver que les décrets dont nous parlons se rapportoient aux matières de foi? J'ai bien plus de droit de dire qu'ils appartiennent à l'objet de l'union, ou, si vous voulez, à celui de la réforme. Je peux même prouver que ces décrets n'appartenoient pas du tout à la foi, car dans la même session V, après ces décrets, je lis qu'on passe à la matière de la foi : « quibus peractis supradictus R. P. D. » Electus Posnantensis, in materia fidei et » super materia Joannis Hus legebat quæ-

» dam avisamenta quæ sequuntur et sunt » talia. » Ce passage prouve que les décrets précédents n'appartenoient pas à la matière de foi, et que cette matière regardoit les hérétiques susmentionnés.

Il est donc du moins fort douteux que ces décrets aient été confirmés par Martin V. Mais pour finir ce qui a rapport à l'autorité de ces décrets, je demanderai à ceux qui la soutiennent s'ils peuvent nier que depuis la célébration du concile de Constance jusqu'à nos jours, c'est-à-dire depuis plus de quatre siècles, on ait sans cesse disputé et douté parmi les catholiques sur cette autorité? C'est un fait qu'ils ne pourront nier. Et comment donc peut-on dire que cette autorité n'est pas douteuse? Une condition indispensable aux décrets des conciles œcuméniques, c'est que leur autorité ne soit pas long-temps révoquée en doute parmi les catholiques. Il peut arriver que les décrets et les définitions des conciles œcuméniques rencontrent des oppositions, même de la part des catholiques, tant que les faits ne sont pas

assez connus, comme cela est arrivé par rapport au Ve et au VIIe concile, et cela peut même être toléré pour quelque temps par une prudente et charitable condescendance; mais après ce temps il est indispensable que tous les catholiques se soumettent à leur autorité. Prétendre que ces décrets de Constance sont des décrets d'un concile œcuménique, et avouer que depuis quatre siècles une grande quantité de catholiques ont douté et doutent encore de leur autorité, ce sont deux choses qui se détruisent réciproquement. Il faut que la première soit fausse, ou la seconde. Mais la seconde est un fait qu'on ne peut nier; donc la première est fausse.

D'après cela, la troisième question devient inutile. Je ne m'embarrasse pas d'examiner le sens de ces décrets dès que l'autorité en est douteuse. Je vais m'entretenir uniquement du sens de ce second article[1].

NOTE DE LA LETTRE XIII.

[1] *De ce second article.* Il ne sera pas inutile de remarquer qu'en soutenant que l'autorité des décrets de

Constance est douteuse, l'auteur de cette lettre est d'accord au fond avec Bossuet et avec la Déclaration elle-même, puisque Bossuet s'est déclaré content, pourvu que l'opinion dont il s'étoit fait le défenseur demeurât exempte de censure : *Abeat ergo declaratio quo libuerit : non enim eam, quod sæpe profiteri juvat, tutandam hic suscipimus. Manet inconcussa et censuræ omnis expers prisca illa sententia Parisiensium.* Et quant à la Déclaration, elle se borne à dire que l'Église gallicane *n'approuve point* ceux qui affoiblissent les décrets de Constance, comme si leur autorité étoit douteuse ; et cela même c'est évidemment mettre leur autorité en doute, puisqu'on ne pourroit, sans une coupable prévarication, dire seulement qu'on *n'approuve pas* ceux qui révoquent en doute l'autorité certaine d'un concile œcuménique : donc l'autorité de celui de Constance n'étoit pas *certaine* pour les auteurs de la Déclaration.

LETTRE XIV.

Le sens que le deuxième article de la Déclaration donne aux décrets du concile de Constance est compris dans cette proposition absolue : *le Pape est tenu d'obéir aux conciles généraux.* Mais cette proposition peut s'entendre de plusieurs manières.

Premièrement, on pourroit l'entendre des conciles tenus séparément du Pape ; mais ce sens est trop mauvais et trop absurde pour le supposer à l'assemblée : un concile n'est jamais général sans le Pape. Aussi Bossuet même, qui a défendu la doctrine de la Déclaration, a averti, dans la *Gall. orthod.* : « Quod attinet ad synodos habitas secluso » Romano Pontifice, parisienses ultro faten- » tur ex antiquissimis regulis absque Ro- » mano Pontifice irritas esse et nullas. » D'ailleurs l'exposition seule de l'article suffit pour écarter cette idée[1].

En second lieu, on pourroit lui donner

ce sens, que le Pape est tenu d'obéir aux décrets approuvés et sanctionnés par lui-même dans les conciles généraux. Ce sens seroit le meilleur, et je suis convaincu que c'est dans de très bonnes intentions que l'abbé Barruel, dans son ouvrage *du Pape*, etc., s'efforce d'expliquer le second article de cette manière, et s'étonne de l'extravagance de ceux qui le désapprouvent, parcequ'ils voudroient, dit-il, que le Pape restât maître de la loi après l'avoir portée lui-même, ou bien après avoir sanctionné celle des conciles. Je me persuaderois volontiers, avec l'abbé Barruel, que c'est ainsi qu'on doit entendre le second article. Il faut cependant observer que, quoiqu'il soit vrai de dire que personne n'est plus obligé que le Pape d'être l'exécuteur, le gardien et le défenseur des saints canons, cependant, par rapport à la discipline, son autorité n'est jamais liée, en sorte qu'il ne puisse dispenser ou changer les lois selon les circonstances, quand la nécessité ou l'utilité l'exige. Ce pouvoir ne lui a pas même été contesté par les Pères de Bâle:

« Per concilium statuta in nullo derogant » suæ potestati, quin pro tempore, loco » causisque et personis, utilitate vel necessitate suadente, moderari, dispensareque » possit, atque uti summi Pontificis epikeïa, » quæ ab ipso auferri nequit. » (Conc. Bas. epis. 5 syn.) Enfin, comme la puissance de lier et de délier accordée à Pierre a été donnée sans restriction, « quodcumque li- » gaveris...; quodcumque solveris, » Bossuet même ne fait pas difficulté de dire qu'il n'y a rien que le Pape ne puisse faire par rapport aux lois ecclésiastiques, si la nécessité l'exige : « Concedimus in jure quidem » ecclesiastico Papam nihil non posse, cum » necessitas id postulaverit. » (*Def. déclar.* p. 2, l. II, c. 20.) Nonobstant cette observation, je vous dis que je serois bien aise de donner ce sens au deuxième article, mais je crois qu'on ne le peut pas, et que ce n'est pas même celui du concile de Constance. En effet, quel étoit l'objet de ce concile? D'éteindre un malheureux schisme qui affligeoit l'Église depuis longtemps, et contre lequel on avoit essayé inu-

tilement d'autres remèdes. Il falloit pouvoir contraindre les trois prétendants à renoncer à leurs titres, qui étoient tous très incertains et très douteux, pour passer ensuite à la création d'un Pape dont on ne pût contester la légitimité. D'après les expériences faites, il n'y avoit aucun espoir qu'aucun de ces trois Papes se démît volontairement de sa dignité.

Mais si le concile avoit dit que chacun des trois prétendants étoit tenu d'obéir aux décrets sanctionnés par lui-même, il auroit fait un décret inutile, qui ne remplissoit pas son but. Je ne crois pas non plus que ce sens soit celui de l'assemblée de 1682, parcequ'on ne se donne pas la peine de faire une déclaration pour dire une chose si simple, qui n'admet aucun doute et n'a d'autre besoin que d'être expliquée par l'observation que j'ai faite plus haut; et puis je vois que les auteurs françois, qui soutiennent la Déclaration, en tirent la conséquence que le Pape peut être contraint, jugé et même déposé par un concile. (Voyez le discours de Fleury déjà cité.)

Il ne reste donc qu'un troisième sens qu'on puisse attribuer à la Déclaration de l'assemblée de 1682, savoir, que le Pape est tenu d'obéir aux décrets d'un concile général, quand même ils ne seroient pas approuvés et confirmés par lui. Je crois cette proposition vraie dans le cas d'un schisme, lorsque le Pape est douteux, et je soutiens que c'est ce que le concile de Constance a voulu dire. L'assemblée de 1682 l'entend absolument, même dans le cas où le Pape est certain. Comme on suppose toujours que le devoir d'obéissance dans le Pape dérive de l'autorité des conciles généraux, on peut changer la proposition ci-dessus, *le Pape est tenu*, etc., en une autre exacte : le concile général a autorité sur le Pape, ou bien le concile général est supérieur au Pape.

Voilà la proposition que je dois encore réduire à des termes plus précis dans la lettre suivante, et que je tâcherai de combattre.

NOTE DE LA LETTRE XIV.

[1] *Pour écarter cette idée.* Bossuet excepte le cas où le Pape seroit tombé dans le schisme ou dans l'hérésie. « Mais comment savoir autrement que par la sentence du concile, si le souverain Pontife est réellement tombé dans l'hérésie ou dans le schisme. Sa puissance demeure donc douteuse jusqu'à ce qu'il ait prononcé son jugement, et c'est de la nature du jugement que dépend l'étendue de la puissance. Si le concile décide que le Pape est hérétique, il est infaillible; il ne l'est pas, s'il déclare que le Pape n'est point hérétique. Tout-puissant pour condamner, il est impuissant pour absoudre; et, à moins que le Pape, se joignant au concile, ne se juge lui-même et ne dise, Je déclare que je suis orthodoxe, la sentence qui le justifieroit, et le tribunal qui auroit prononcé cette sentence, seroient nuls, de toute nullité, *nullas et irritas.* Voilà ce qu'on soutient sérieusement. Et encore l'idée d'un concile supérieur au Pape, dans un cas quelconque, d'un concile séparé du Pape, et à qui le Pape doit obéir, paroît si étonnante à ceux mêmes qui se sont engagés à la soutenir, que Bossuet, répondant à cette question, « Le Pape obéira donc au concile, *comme à* » *son supérieur,* » s'écrie : « Gardez-vous de prononcer » cette parole abominable. » Le Pape, selon Bossuet, ne sera donc point tenu d'obéir? Pardonnez-moi, *il obéira à la vérité révélée au concile par le Saint-Esprit* (*Prævia Dissert.* n. XXII); ce qui lève toute difficulté, comme on voit. (*Le Défenseur,* tome II, page 250.)

LETTRE XV.

Ceux qui disent, Le Pape est tenu d'obéir aux décrets d'un concile général, quand même il ne les auroit pas approuvés ni confirmés; ou bien, Le concile général a autorité sur le Pape; ou, Il est supérieur au Pape, ne s'aperçoivent point que ces propositions sont contradictoires dans leurs propres termes.

Je leur demanderai si le Pape fait partie du concile général. Ils ne pourront le nier, et même qu'il en est la partie principale, qu'il en est le chef, et que c'est lui qui, par sa confirmation, donne aux décrets l'autorité propre du concile général.

Comment donc, leur dirai-je, pouvez-vous appeler concile général l'union des évêques que vous considérez à part, faisant abstraction du Pape et les opposant même au Pape? Et comment pouvez-vous appeler décrets d'un concile général ceux qui ne

sont pas sanctionnés ou confirmés par le Pape ?

Il faut donc réduire votre proposition en d'autres termes de la manière suivante : Supposant l'existence d'un concile général, les évêques assemblés ont l'autorité d'obliger le Pape à obéir à leurs décrets et même celle de le juger et de le déposer. Voilà l'énoncé exact de votre proposition. L'autre seroit contradictoire et absurde. Mais alors vous ne pourrez jamais prouver ce que vous prétendez.

Vous ne le pourrez pas en disant qu'il n'y a pas de plus grande autorité que celle d'un concile général, parcequ'alors on vous répondra que les évêques assemblés ne forment ce concile général que par leur union avec le Pape, et ici vous les supposez en opposition ; et on vous répondra aussi que les décrets des évêques n'ont pas l'autorité de décrets de concile général sans la confirmation du Pape, et ici vous supposez qu'elle n'y est pas.

Vous ne le pourrez pas non plus en vous appuyant sur les oracles et les promesses

que Jésus-Christ a faites au collége des apôtres, parceque premièrement ces promesses ont été faites au collége des apôtres unis à Pierre. En second lieu, il ne faut pas oublier que les promesses faites au collége des apôtres ne détruisent pas les autres faites à Pierre seul, de sorte qu'il est resté toujours le chef, la pierre fondamentale de l'édifice, le pasteur de tout le troupeau. Or il n'est ni selon la raison ni dans le plan de Jésus-Christ que les membres commandent au chef, que l'édifice soutienne le fondement, et que le troupeau conduise le pasteur.

Vous ne pourrez pas citer en faveur de votre opinion quelque décision de l'Église; vous n'avez que ces décrets du concile de Constance, mais leur autorité est douteuse, et d'ailleurs c'est sur le sens de ces mêmes décrets que nous disputons.

Enfin vous supposez ce droit des évêques sur le Pape; il faudroit le prouver par l'exercice. Seroit-il possible que depuis dix-huit siècles que l'Eglise est fondée, on ne pût trouver aucun acte qui le prouvât? Où

est-il donc? Je vois qu'on n'a jamais parlé de cette opinion jusqu'au temps malheureux du grand schisme d'Occident. On a commencé à s'occuper de cette question vers le temps du concile de Pise; et alors on étoit si éloigné de l'idée de soumettre le Pape à l'autorité des évêques, que la plupart des docteurs, pour remédier à ce schisme, prenoient le parti de supposer que le Pape pouvoit devenir hérétique, pour en tirer la conclusion qu'il cesseroit alors d'être Pape, et qu'on pourroit lui faire son procès et le déposer. Cette hypothèse même prouve l'opinion qu'on avoit généralement que le Pape ne pouvoit pas être jugé. La maxime étoit générale: *Prima sedes a nemine judicatur*. C'est la réponse donnée sur la fin du sixième siècle par plusieurs évêques à Théodoric, lorsqu'il s'agissoit des accusations contre le Pape Symmaque, et sur la fin du huitième à Charlemagne par d'autres évêques des Gaules, dans une cause semblable de Léon III, quoique dans l'un et l'autre cas c'étoit le Pape lui-même qui demandoit ce jugement, pour

faire triompher davantage son innocence et démentir la calomnie. « Nos sedem apos-
» tolicam judicare non audemus. Nam ab
» ipsâ nos omnes et vicario suo judicamur.
» Ipse autem a nemine judicatur, quem-
» admodum et antiquitus mos fuit : sed si-
» cut ipse summus Pontifex censuerit, cano-
» nice obediemus. » (Conc. episc. gallic., anno 800.) Et dans le douzième siècle, Jean de Sarisberg, évêque de Chartres, disoit aussi : « Quis præsumat summum judi-
» care Pontificem, cujus causa Dei solius
» reservatur examini? Utique qui hoc atten-
» taverit, laborare, sed nequaquam profi-
» cere poterit. » (*Policratic.*, l. 8.) Mais au cinquième siècle, saint Gélase s'étoit exprimé encore plus clairement (Ep. 4, Sive common. ad Faust.), parlant du siége apostolique : « Non veremur ne apostolica sen-
» tentia resolvatur quam et vox Christi et
» canonum fulcit auctoritas, ut totam potius
» ecclesiam semper ipsa (sedes apostolica)
» dijudicet. » Et dans la treizième lettre aux évêques de Dardanie : « Non reticemus quod
» cuncta per mundum novit Ecclesia, quo-

» niam quorumlibet sententiis ligata Ponti-
» ficum sedes B. Petri jus habeat resolven-
» di, ut pote quod de omni Ecclesia fas ha-
» beat judicandi ; si quidem ad illam de
» qualibet mundi parte canones appellari
» voluerint, ab illa autem nemo appellare
» sit permissus [1]. »

Je vois que le concile de Pise, pour éteindre le schisme, tenta de déposer les deux Papes Grégoire XII et Benoît XIII, et fit élire Alexandre V par les cardinaux. Il ne fit par là qu'augmenter le schisme, mettant trois Papes à la place de deux. D'ailleurs cet exemple ne prouve rien dans notre question, où il s'agit d'un Pape légitime et certain.

Peu d'années après on assembla le concile de Constance. Je veux vous accorder pour un moment que le sens de ses décrets soit tel que vous le voulez; il est sûr néanmoins que le concile n'a pas exercé l'autorité que vous supposez. Grégoire XII renonça volontairement à sa dignité. Quant aux deux autres prétendants, sans entrer dans le détail de ce que le concile a fait,

il sera toujours vrai qu'on ne peut en tirer aucune conséquence favorable à votre opinion, puisque aucun des trois Papes n'avoit des titres incontestables, et ne pouvoit être regardé comme certain; et c'est d'un Pape certain que nous parlons ici, et non d'un Pape douteux.

Vous n'avez donc aucun exemple pour prouver ce droit prétendu des évêques sur le Pape. Mais je me trompe. Un exemple existe; celui du concile de Bâle. Il est certain que les Pères de ce concile ont entendu les décrets de Constance comme vous le voulez, et qu'ils ont essayé d'exercer ce droit contre Eugène IV; mais cet exemple ne prouve rien et condamne plutôt votre opinion.

Il ne prouve rien : car l'entreprise des Pères de Bâle n'a eu aucun effet. Ils ont prétendu déposer Eugène IV, mais il n'en a pas moins continué à être reconnu pour Pape, et à célébrer avec la plus grande solennité le concile de Florence.

Il condamne votre opinion, parceque cette entreprise n'a abouti à autre chose

qu'à entraîner les Pères de Bâle dans le schisme et l'élection de l'anti-pape Félix V.

D'après cela, je ne puis comprendre comment Fleury avance cette maxime, comme si de tout temps elle avoit été enseignée en France. Ce qui est bien sûr, c'est qu'en France on a souvent enseigné, même dans les derniers temps, la maxime directement opposée, c'est-à-dire que le Pape ne peut être jugé par aucun concile, même général, et que son jugement est réservé à Dieu seul. J'aime à opposer à Fleury un des plus savants théologiens de France, le célèbre P. Thomassin, qui, parlant précisément du concile romain, où il s'agissoit du jugement du Pape Symmaque, observe qu'un concile même œcuménique doit être également convoqué et confirmé par le Pape, et par conséquent ne peut tourner contre le Pape l'autorité qu'il a de lui; que ce concile n'en est pas moins une union des membres de l'Église, qui ne peut juger le chef, un troupeau qui ne doit pas juger son pasteur; que dans ce concile aussi bien que dans les

conciles particuliers, ce seroient toujours les inférieurs qui jugeroient leur supérieur; qu'un tel jugement mettroit en danger tout l'épiscopat, et détruiroit tous les priviléges des autres siéges; qu'enfin il est de droit divin que le Pape ne soit jugé que par Dieu, et que le concile ne peut rien contre ce droit. Voici ses propres mots en parlant du concile cité. (Dissert. in conc., 1667.) « Non auferri, sed differri de peccante » Pontifice judicium. An ad œcumenicam » usque synodum? Imo ad divinum usque » examen. Aeque œcumenica synodus a » Pontifice convocanda et confirmanda est; » quare nec in ipsum nisi ab ipso impartitam distringet auctoritatem... Æque œcumenica synodus membrorum collectio est, » etsi longe plurium, quorum non est de » suo vertice judicare... Aeque œcumenica » synodus ovile et grex est, etsi numerosior; nec gregis est de pastore judicare, » sed judicis. Nihilo secius in generali ac » in particulari synodo ab inferioribus eminentior judicabitur; nihilominus in generali ac in particulari synodo non episco-

» pus, sed episcopatus ipse vacillabit, et
» in lacessito vertice status episcopalis ipse
» in discrimen vocabitur. Aeque in œcume-
» nica synodo frustra princeps in jus voca-
» bitur quod ipse dederit, nec legi suæ nisi
» lubens subjicitur. Aeque in œcumenica
» synodo si primæ sedis vanescant privile-
» gia, cæterarum prærogativæ sedium, quæ
» ab illa proficiscuntur et conservantur, pa-
» riter evanescent. Denique si divini juris
» est quod, cum cæterorum hominum causæ
» per homines terminantur, sedis istius (*apos-*
» *tolicæ*) præsulem Deus suo sine quæstione
» reservavit judicio, adversus juris divini
» sanctionem nec œcumenica synodus dimi-
» cabit. »

On voit par ce passage que Thomassin est tout-à-fait contraire à la maxime de Fleury[2]. Nous avons vu qu'on ne sauroit la prouver, ni par l'Évangile, ni par aucune décision de l'Église, ni par les exemples. Mais ce qui achève de la rendre insoutenable, c'est qu'on peut prouver le contraire, c'est-à-dire que le Pape conserve toute son autorité sur les évêques

assemblés en concile. Nous le verrons bientôt.

NOTES DE LA LETTRE XV.

[1] *Sit permissus.* Le Pape Nicolas Ier enseigne la même doctrine que saint Gélase, et dans les mêmes termes. Il ajoute même, en parlant de l'autorité du siége apostolique, *qu'il n'en existe point de plus grande;* ce qui exclut assez clairement l'hypothèse de la supériorité des conciles. *Patet profecto sedis apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio: si quidem ad illam de qualibet mundi parte canones appellari voluerunt, ab illa autem nemo sit appellans permissus.* (Tom. VIII, *concil. col.* 319.) Voulez-vous entendre maintenant un ancien concile de France? « Quel évêque osa jamais s'opposer aux décrets émanés du siége apostolique? Nos pères ont toujours obéi » à ce que son autorité leur a commandé. *Quis sacerdotum contra decreta talia, quæ a sede apostolica processerant agere præsumat?.... Et patres nostri hoc semper custodierunt, quod eorum præcepit auctoritas.* » (*Conc. Turonense II*, can. 20.)

[2] *A la maxime de Fleury.* Nous croyons devoir reproduire ici un certain nombre de passages qui établissent la constante doctrine de l'Église de France sur la question dont il s'agit. « Selon saint Hilaire et saint Bernard, Pierre a reçu les clefs d'une manière qui lui » est tellement propre, que ses décrets sont d'avance

» ratifiés dans le ciel. Le premier disciple parmi les » disciples, le premier maître parmi les maîtres, le » chef de l'Église romaine, il possède tout ensemble » *la principauté de la foi et du sacerdoce*. Pasteur de tous, » il régit, dit saint Eucher, les prélats comme les sim- » ples fidèles; car il étoit conforme à l'ordre que la » principauté appartînt au siége *d'où émanent encore les » oracles de l'esprit apostolique*, » selon l'expression des évêques Cerèce, Salonius et Veranus, dans leur lettre à saint Léon. Saint Prosper voit dans la puissance du premier apôtre la puissance même de Jésus-Christ. « Qui ne connoît, dit-il, la force de cette pierre, la- » quelle emprunte de la principale pierre, qui est le » Christ, et son nom et toute sa vertu? » Ose-t-on donner des juges à un Pape, même de son consentement, même sur sa demande (le Pape Symmaque), « toutes » les Églises des Gaules se troublent et se sentent » ébranlées dans leur chef. S'il y a quelque chose à » réformer dans les autres membres du sacerdoce, on » le peut; mais si l'on élève des doutes sur le Pape, si » l'on se permet de le juger, ce n'est plus un évêque, » c'est l'épiscopat même qui est chancelant; parce- » que l'épiscopat, suivant saint Césaire d'Arles, a sa » source dans la personne de Pierre; » d'où le saint docteur conclut que « toutes les Églises doivent rece- » voir de lui leur discipline. »

» Fidèle à cette doctrine, Joes de Chartres répondoit, au nom des évêques de la province de Chartres, à l'archevêque de Lyon qui les avoit invités à se trouver à un concile pour discuter la conduite de Pascal II: « Il ne nous paroît point utile de nous rendre à ces » conciles, dans lesquels nous ne pouvons *ni condamner*

» *ni juger* les personnes contre qui on procède, parce-
» qu'il est avéré qu'elles ne sont soumises ni à notre
» jugement ni à celui d'aucun homme. »

» Selon saint Thomas, on doit dire que le Pape a,
» comme Pontife, la plénitude de puissance, comme
» *le roi dans son royaume;* les évêques sont appelés à
» partager une partie de sa sollicitude, comme des
» juges préposés dans des villes. » Saint Adelme, Walafrid Strabon, saint Laurent-Justinien, enseignent la même doctrine.

» Nous la trouvons, au quatorzième siècle, dans les écrits des théologiens les moins suspects d'exagérer les droits des Pontifes romains. « L'Église romaine, dit le
» célèbre Pierre d'Ailly, *représente l'Église universelle,*
» ce qui n'appartient à aucune autre Église particulière,
» mais seulement au concile général. » L'Église romaine est donc comme un concile général toujours subsistant. « L'Église romaine, poursuit-il, *possède seule la*
» *plénitude du pouvoir* dont elle communique une por-
» tion aux autres Églises. De là vient qu'elle peut les
» juger toutes, et que toutes doivent garder la disci-
» pline qu'elle leur prescrit; et celui-là est hérétique
» qui viole ses priviléges. » Après avoir remarqué que ce que les canons disent de la plénitude de puissance doit s'entendre de celle de juridiction, il soutient qu'à *proprement parler cette plénitude de juridiction ne réside que dans le Pape;* « car, dit-il, on doit recon-
» noître qu'une puissance est proprement dans quel-
» qu'un, lorsqu'il est libre de l'exercer partout et de
» la dispenser aux autres. Or, cela ne convient qu'au
» Pape seul, et ne sauroit convenir *à aucun corps.* »
» D'où il conclut que « ce n'est que métaphorique-

» ment et dans un sens équivoque qu'on peut attribuer » ce pouvoir à l'Église universelle et au concile qui la » représente. » Saint François de Sales exprime en quelques mots les mêmes idées : *Le Pape et l'Église c'est tout un ;* et saint Ambroise avoit dit avant lui : *Où est Pierre, là est l'Église.*

» On n'accusera pas Gerson d'avoir corrompu, en faveur des Papes, la tradition de l'Église gallicane. Or il enseigne que « la plénitude de la puissance ec- » clésiastique réside formellement et subjectivement » dans le seul Pontife romain, et qu'elle n'est autre » chose que le pouvoir d'ordre et de juridiction qui a » été donné surnaturellement par Jésus-Christ à Pierre, » comme à son vicaire et *au souverain monarque*, pour » lui et ses successeurs légitimes jusqu'à la fin des » siècles. » Il n'hésite point à déclarer *hérétique et schismatique* quiconque nieroit « que le Pape a été institué » surnaturellement et immédiatement, et qu'il possède » une autorité *monarchique et royale* dans la hiérarchie » ecclésiastique. » Ailleurs, après avoir observé à combien de changements sont exposés les gouvernements civils, il ajoute : « Il n'en est pas ainsi de l'Église qui a » été fondée par Jésus-Christ sur un seul *monarque su- » prême*..... C'est la seule police immuablement mo- » narchique, et en quelque sorte royale, que Jésus- » Christ ait établie. »

» La faculté de théologie de Paris proclama solennellement les mêmes maximes, en condamnant cette proposition d'Antoine de Dominis : « La forme mo- » narchique n'a pas été instituée dans l'Église immé- » diatement par Jésus-Christ ; » et les évêques mêmes, qui venoient de signer les quatre articles de 1682,

accordoient cependant au Pape, dans une lettre circulaire adressée à tous leurs collègues, *la souveraine puissance ecclésiastique.* (*Le Défenseur*, tome II, p. 339 et suiv.)

LETTRE XVI.

Me voilà donc engagé à prouver cette proposition : Le Pape conserve toute son autorité sur les évêques assemblés en concile.

Je commencerai par l'Evangile; et je n'ai qu'à vous rappeler tout ce que nous avons observé touchant le plan de l'Église, les oracles et les promesses de Jésus-Christ.

Qu'est-ce que le concile et son autorité? ni plus ni moins que le collége des apôtres et son autorité. Mais dans ce collége Pierre reste toujours le chef et le pasteur de tout le troupeau, y compris les apôtres assemblés. Donc son successeur, qui est le Pape, reste aussi dans le concile le chef et le pasteur de toute l'Église, y compris les évêques assemblés.

Les promesses faites aux apôtres sont communes à Pierre, et ne détruisent pas les autres faites auparavant à Pierre seul.

Parmi celles-ci, il y en a de deux sortes.

Les unes, que je vois renouvelées presque dans les mêmes termes aux apôtres. Jésus-Christ a dit à Pierre : « Quodcumque » ligaveris super terram, erit ligatum et in » cœlis ;... quodcumque solveris, etc. » Aux apôtres il a dit : « Quæcumque alligaveritis » super terram, erunt ligata et in cœlo ; » quæcumque solveritis, etc. » Mais ici la raison, la nécessité de mettre de l'accord dans ces promesses, et enfin tous les interprètes m'enseignent que la puissance donnée à Pierre, par cela seul qu'elle est donnée à un seul et avant tous les autres, et au chef, est bien supérieure à celle des apôtres, qu'elle n'a point de limitation, et qu'elle s'étend sur tous les apôtres.

Les autres promesses sont adressées à Pierre seul. « Tibi dabo claves regni cœlo- » rum. » Je ne cherche pas à savoir si par ces clefs on entend l'autorité du gouvernement ou le pouvoir de la juridiction, ni si ces clefs sont communes aux apôtres, et comment saint Optat de Milève dit que Pierre « claves regni cœlorum communi-

» candas cæteris solus accepit. » Il me suffit d'observer que cette promesse est adressée à Pierre seul. « Tu es Petrus... tibi dabo... » Jésus-Christ a eu ses raisons pour parler ainsi : lorsqu'il a voulu adresser les mêmes promesses aux apôtres, il l'a fait ; cette différence de langage me prouve d'autant plus qu'il a donné à Pierre un pouvoir différent et particulier.

« Pasce agnos meos, pasce oves meas. » Mais quels sont ces agneaux, quelles sont ces brebis ? Saint Bernard me répond que tous les agneaux et toutes les brebis sont confiés à Pierre, que qui ne distingue rien, n'excepte rien. Tous les Pères et les interprètes me disent que par ces mots Pierre est devenu pasteur des pasteurs, et que les apôtres mêmes font partie de son troupeau.

Si l'autorité de Pierre est supérieure à celle des apôtres, et s'il la conserve dans le collége des apôtres, on doit tirer la même conséquence pour l'autorité du Pape sur les évêques assemblés en concile.

Tous ces témoignages de l'Évangile sont

pris dans le sens propre et littéral, qu'on doit suivre dans l'Écriture sainte, toutes les fois qu'il n'en résulte aucune opposition à la foi qui nous oblige de recourir aux sens mystiques et figurés; mais ce n'est pas le cas présent : car le sens propre et littéral est conforme à la doctrine de l'Église et à la plus commune interprétation des Pères, dont je crois inutile de vous apporter ici une quantité de passages, la chose étant assez connue.

Après les témoignages de l'Évangile, je passe à vous prouver ma proposition par les décisions de l'Église. Je me borne à la définition du concile de Florence : « Definimus sanctam apostolicam sedem et » romanum Pontificem in universum orbem » tenere primatum, et ipsum Pontificem » romanum successorem esse sancti Petri » principis apostolorum, et verum Christi » vicarium, totiusque Ecclesiæ caput et omnium christianorum patrem et doctorem » existere, ipsi in B. Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Christo Jesu

» plenam potestatem traditam esse, quem-
» admodum etiam in gestis œcumenico-
» rum conciliorum et in sacris canonibus
» continetur. » (Ex. litt. union. Græc. incipien. *lætentur cœli* et in sess. ult. conc. Florent.)

Si le Pape est le chef de toute l'Église, le père de tous les chrétiens, et s'il tient de Jésus-Christ la puissance pleine d'être le pasteur de toute l'Église, de la conduire et de la gouverner, on ne pourra pas douter qu'il n'ait cette même autorité sur les évêques assemblés en concile, autrement cette puissance ne seroit ni pleine, ni sur toute l'Église.

Cette définition du concile de Florence est décisive dans notre question, d'autant plus qu'elle a été faite après les décrets de Constance et les entreprises des Pères de Bâle.

Aussi il faut dire la vérité, que cette définition déplaît souverainement à ceux qui soutiennent la doctrine de ce second article ; et l'abbé Fleury a le courage de dire qu'au concile de Trente les prélats françois

refusèrent de déclarer l'autorité du Pape dans les termes de la définition du concile de Florence. J'ai de la peine à le croire, d'autant plus qu'il n'y avoit aucun besoin d'une nouvelle déclaration après qu'on l'avoit déjà faite : mais quoi qu'aient pu dire ces prélats, comme il suppose, dans le concile de Trente, rien ne peut empêcher que le concile de Florence ne soit reconnu pour œcuménique, et que sa définition ne soit reçue et respectée par tous les orthodoxes.

Je prouverai en troisième lieu cette autorité du Pape par son exercice et par le langage des conciles généraux. Mais en voilà assez pour aujourd'hui.

LETTRE XVII.

Pour ne pas parcourir deux fois la suite des conciles, je mettrai ensemble les preuves tirées tant de l'exercice de l'autorité du Pape que du langage des conciles.

Et premièrement il seroit trop long de vous citer toutes les lettres synodiques des Pères, en commençant par les conciles tenus en Orient, pour demander au Pape la confirmation de leurs décrets; vous verriez qu'ils la demandent comme une sanction qui donne toute la force aux actes conciliaires.

Au concile d'Éphèse, le troisième œcuménique, le Pape saint Célestin chargea saint Cyrille d'Alexandrie de procéder à la déposition de Nestorius, qui fut faite dans ce concile. Ecoutez ce que les Pères en disent dans leur sentence : « Coacti per Sa-
» cros Canones et epistolam sanctissimi Pa-
» tris nostri et comministri Celestini romanæ

» Ecclesiæ episcopi lacrymis subinde per-
» fusi ad lugubrem hanc contra eum (Nes-
» torium) sententiam venimus. »

De même dans celui de Chalcédoine, le quatrième œcuménique, le Pape saint Léon, par ses légats, déposa Dioscore. Voici la sentence des légats : « Sanctissimus et bea-
» tissimus archiepiscopus magnæ et senioris
» Romæ Leo per nos et per præsentem sy-
» nodum una cum ter beatissimo et omni
» laude digno Petro apostolo, qui est petra
» et crepido catholicæ Ecclesiæ et rectæ
» fidei fundamentum, nudavit eum (Dios-
» corum) tam episcopatus dignitate, quam
» etiam et omni sacerdotali alienavit minis-
» terio. »

Dans ce même concile, saint Léon, après avoir absous Théodoret de l'accusation de nestorianisme, lui rendit le grade et la dignité épiscopale. Ainsi, les juges du synode le firent rentrer et siéger parmi les Pères du concile : « Ingrediatur et reveren-
» dissimus episcopus Theodoretus ut sit
» princeps synodi, quia restituit ei episco-
» patum sanctissimus archiepiscopus Leo. »

Mais presque tout dans ce concile a été fait par saint Léon, de sorte que les Pères, en demandant la confirmation, lui écrivirent que par rapport à ses décrets ils y avoient adhéré comme à ceux de leur chef; et que pour les autres, où ils avoient présumé son consentement, ils le prioient de suppléer par son autorité à celle de ses enfants. (Voyez cette lettre dans les actes du concile.)

Et ne croyez pas que saint Léon en confirmât tous les canons. Il en cassa le vingt-huitième, où on avoit donné le second rang à l'évêque de Constantinople, au préjudice des patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, et contre les canons du concile de Nicée; écoutez ce qu'il en écrivit à l'impératrice sainte Pulchérie : « Consensiones » vero episcoporum, sanctorum canonum » apud Niceam conditorum regulis repug- » nantes, unita nobiscum vestræ fidei pie- » tate, in irritum mittimus et per auctori- » tatem beati Petri apostoli, generali prorsus » definitione cassamus. » (*Epist. Leon. ad Pulch. Aug.*) Ce canon resta sans effet

jusqu'à ce que les successeurs de saint Léon, mais long-temps après, lui accordèrent leur approbation.

Vous pourriez voir d'autres exemples de l'autorité exercée par le Pape Agaton, dans le sixième concile ; par Adrien I, dans le septième ; par Nicolas I et par Adrien II, dans le huitième, qui obligea tous les évêques à signer la célèbre formule du Pape Hormisdas : mais je parlerai de ces conciles dans une autre occasion.

Il seroit inutile de citer les autres conciles tenus en Occident, où presque tout se faisoit par le Pape, comme dans ceux de Latran, de Lyon et de Vienne.

Je ne dois cependant pas oublier la profession de foi de l'empereur Michel Paléologue et de plusieurs métropolitains, par laquelle les Grecs ont été réunis à l'Église dans le second concile de Lyon. On y lit : « Ipsa quoque S. romana Ecclesia summum » et universum primatum et principatum » super universam Ecclesiam catholicam » obtinet, quem se ab ipso domino in beato » Petro apostolorum principe sive vertice,

» cujus romanus Pontifex est successor » cum potestatis plenitudine recepisse ve- » raciter et humiliter recognoscit... et eidem » omnes Ecclesiæ sunt subjectæ, ipsarum » prælati obedientiam et reverentiam huic » debent. » Or, comment pourroit-on concilier le sens du second article avec cette primauté et principauté plénière et souveraine sur toute l'Eglise catholique ; avec cette plénitude de puissance à laquelle toutes les Eglises et leurs prélats sont soumis ? Voilà ce que le concile de Lyon a fait professer aux Grecs pour les réunir à l'Eglise.

Je parlerai aussi de celui de Constance. Dans la condamnation des erreurs de Wiclef et de Jean Hus, parmi les interrogations adressées à ceux qui se disposoient à rentrer dans l'Eglise, on voit celle-ci : « Utrum credat quod Papa canonice electus » qui pro tempore fuerit, sit successor beati » Petri habens supremam auctoritatem in » Ecclesia Dei. » Si ce concile avoit eu l'intention de déclarer que le Pape certain et légitime est tenu d'obéir au concile dans le

sens de ce second article, il n'auroit jamais dit qu'il a l'autorité suprême dans l'Eglise, car ce mot n'admet pas une autre autorité supérieure.

J'ai déjà parlé du concile de Florence. Enfin, le concile de Trente, parlant du Pape, emploie souvent ces expressions : « Pro supremâ potestate sibi in Ecclesiâ » traditâ. Suæ supremæ sedis auctoritate ; » universalis Ecclesiæ administratio ; quam » sollicitudinem universæ Ecclesiæ debet. » Et dans les chapitres de la réforme il a l'attention d'ajouter : « Ut in his omnibus » salva semper auctoritas sedis apostolicæ » sit et esse intelligatur. » Je ne crois pas devoir m'étendre davantage sur ce second article.

LETTRE XVIII.

ARTICLE III.

Je dirai peu de chose de ce troisième article, quoique je le regarde comme le plus pernicieux de tous dans ses effets et dans ses suites. Le voici : « Hinc apostolicæ » potestatis usum moderandum per canones » Spiritu Dei conditos et totius mundi re- » verentia consecratos. Valere etiam regu- » las, mores et instituta à regno et Ecclesiâ » gallicanâ recepta, patrumque terminos » manere inconcussos; atque id pertinere » ad amplitudinem Sedis apostolicæ ut sta- » tuta et consuetudines tantæ Sedis et ec- » clesiarum consensione firmata propriam » stabilitatem obtineant. »

Il faut observer qu'il ne s'agit pas ici d'une règle donnée au Pape pour la direction de sa conscience, dont l'assemblée de 1682 n'étoit pas chargée : aussi n'est-ce pas au Pape qu'elle parle ; c'est à la France.

Je sais qu'il y a des cas où la charité et même la justice nous font un devoir de donner des conseils et des avertissements à nos supérieurs. Il faut alors remplir ce devoir avec toute la prudence et tout le respect convenables, et sans jamais compromettre leur autorité vis-à-vis de ceux qui leur sont subordonnés. Que diroit-on d'un état dans lequel une province s'aviseroit de faire cette déclaration : qu'on doit modérer l'usage du pouvoir souverain selon les lois de la justice et pour le bien des sujets. Tout cela est vrai. Mais cette déclaration n'annonceroit-elle pas de mauvaises dispositions dans ceux qui l'auroient faite ?

Pour ne pas se tromper sur le sens de cet article, il est nécessaire de ne pas perdre de vue sa liaison avec l'article précédent, laquelle est marquée par ces mots : « Hinc apostolicæ potestatis usum mode- » randum per canones. » Cette liaison avec l'article second dont on fait descendre celui-ci comme une conséquence, rend le sens de cette proposition tout-à-fait diffé-

rent de celui dans lequel les théologiens et les Papes eux-mêmes peuvent avoir parlé, soit en ces termes, soit en d'autres équivalents; car on peut bien dire que les Papes doivent régler l'usage de leur puissance selon les canons, dont ils sont les exécuteurs, les gardiens et les défenseurs, de même que les rois et autres souverains doivent se conformer aux lois de l'état et à celles portées par eux-mêmes, mais quant à la force directive, comme s'expriment les théologiens, et non quant à la force coactive, de sorte qu'ils puissent être obligés par une puissance supérieure, ce qui seroit contraire à l'idée de puissance souveraine [1]. Or, la liaison de ce troisième article avec le précédent, qui établit la supériorité du concile, ou plutôt, comme nous l'avons observé, des évêques assemblés en concile, sur le Pape, donne à cette proposition un sens bien différent, savoir, que le Pape peut être obligé par ces évêques à l'observance des canons, ce qui détruit la primauté du Chef de l'Église, et renverse le dessein de la hiérarchie et du

gouvernement établi par Jésus-Christ. Cette distinction a été très bien remarquée par le savant cardinal Orsi, dont je crois fort à propos de citer un passage, *De Rom. Pont. auct.* lib. 7, c. 2. « Hoc porro unum in præ-
» senti capite observo, hujus effati quo
» tertius gallicanæ declarationis articulus
» continetur : apostolicæ potestatis exerci-
» tium et usum canonibus moderandum ;
» auctorem laudari Joannem Gersonem. Nec
» sane immerito, si ad eum sensum respi-
» ciatur de quo inter nos et gallicanos theo-
» logos disceptatio est. Quamquam enim id
» semper romanis Pontificibus persuasum
» fuerit, nempe ad canonum normam diri-
» gendam esse Ecclesiæ gubernationem,
» primus tamen Gerson, aut inter primos,
» hanc legem seu generalem propositionem
» ex superiore generalium conciliorum auc-
» toritate derivavit. Nemo enim theologo-
» rum unquam dubitavit canonum direc-
» tioni subjectos esse romanos Pontifices,
» quemadmodum et principes summi suis
» et reipublicæ legibus obnoxii sunt, quod
» ad vim pertinet directivam, licet ad eo-

» rum observantiam, cum summi sint, cogi » a superiore potestate non possint. » (*Vide S. Thom.* 1, 2. qu. 95, art. 5 ad 3.) « Atque » idem de romanis Pontificibus constanter » affirmamus. Cum enim summum in christiana republica fastigium teneant, compelli ad canonum observantiam superiore » auctoritate non possunt : ad eorum tamen » custodiam et tuitionem naturali ac divino » jure tenentur. Gersonianum itaque illius » propositionis sensum improbamus, atque » illa imprimis nobis improbandi suppetit » ratio, quod ejus auctor Gerson perhibetur, cujus adeo opinionis non nisi sub » initium sæculi XV inter catholicos semina » jacta sunt. Novimus autem ex Tertulliano » (*lib. de Præs.* c. 13), id esse dominicum » et verum quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum quod sit posterius immissum. »

Saint Damase, en écrivant à Aurèle de Carthage, s'est servi de ces expressions : « Norma sanctorum canonum qui sunt spiritu Dei conditi et totius mundi reverentia » consecrati fideliter a nobis est scienda, et

» diligenter tractanda, ne quovis modo san-
» ctorum patrum statuta absque inevitabili
» necessitate, quod absit, transgrediantur. »
Dans ces expressions il n'y a certainement rien à blâmer.

Je ne crois cependant pas que ces mêmes expressions soient également sans reproche dans cet article; premièrement, parceque, comme on vient de l'observer, le sens est ici différent de celui de saint Damase. Secondement, ce saint a du moins ajouté la clause, *absque inevitabili necessitate*, au lieu qu'ici les expressions sont générales, sans exception ni limitation, ce qui feroit penser qu'on refuse au Pape tout pouvoir de dispenser, et changer les canons, ce qui ne lui a pas même été contesté par les Pères de Bâle. Enfin, dans une pièce comme cet article, je pense qu'on auroit mieux fait de laisser les expressions de saint Damase à leur place, et de désigner clairement les canons des conciles généraux. L'article n'auroit pas donné lieu à de mauvaises interprétations, comme si les canons qu'on reconnoît dictés par l'Esprit

de Dieu ne pouvoient jamais être changés, ce qui n'est pas vrai en général des canons disciplinaires dont on parle ici ; car plusieurs règlements de discipline n'ont pas une bonté absolue, mais relative aux circonstances des temps et des lieux, ce qui les rend variables de leur nature. Ainsi, par exemple, on ne doit pas moins reconnoître l'Esprit de Dieu dans la loi qui obligeoit les laïques à la communion sous les deux espèces au temps des Manichéens, que dans l'usage présent de l'Eglise qui ne permet pas aux laïques du rite latin l'usage du calice ; comme aussi dans la discrétion de la même Eglise, qui laisse subsister cet usage parmi les chrétiens d'autres rites. La conduite et la manière de s'exprimer de plusieurs feroit soupçonner qu'ils mettent une différence entre les canons des anciens conciles et la discipline actuelle de l'Eglise. Du moins on s'est souvent servi de ce prétexte pour résister à l'autorité de l'Eglise, en opposant aux lois présentes, qui sont les seules en vigueur, d'anciens canons qui n'obligent plus, et en prétendant que

ceux-là étoient dictés par l'Esprit de Dieu et consacrés par la vénération de l'univers.

Le sens de cet article devient encore plus mauvais dans la seconde partie, concernant les règles, coutumes et usages de l'Eglise gallicane. Soit qu'elles prennent leur source dans des priviléges ou dans une prescription légitime, l'exposition de l'article insinue que le Pape ne peut y apporter aucun changement, même pour des raisons de nécessité ou d'utilité, puisqu'on ajoute : *Patrumque terminos manere inconcussos.* Les explications qu'on donne paroissent ne reconnoître d'autre juge que l'Eglise gallicane elle-même, de sorte qu'elle ne soit pas obligée d'obéir au Pape. Voici les expressions de Bossuet (*Def. cler. gal.*, part. 2, l. 11, c. 12) : « Id sibi præ aliis » Ecclesia gallicana vindicat ut jure com- » muni regatur, id est, quoad fieri liceat, » jure antiquo, a quo dimoveri invita non » possit [2]. » C'est pour cette raison, je crois, qu'on a donné à ces usages le nom de libertés gallicanes.

On pourroit faire beaucoup d'autres ré-

flexions sur cet article, mais je ne veux pas m'y arrêter davantage. Ce que j'ai dit sur l'article précédent peut en grande partie s'appliquer à celui-ci, qui en est une conséquence.

NOTES DE LA LETTRE XVIII.

[1] *A l'idée de puissance souveraine.* Il est remarquable que le premier qui ait soumis le Pape aux canons, de manière qu'il ne pût en dispenser, étoit un évêque schismatique ordonné par Photius : *Canon princeps Papæ*, disoit-il. Ce mot a fait fortune parmi les ennemis de l'unité catholique.

[2] *Invita non possit.* Ce passage de Bossuet peut donner lieu à plusieurs observations, et l'on ne conçoit guère que de semblables paroles aient échappé à ce grand homme.

1° Dès que l'Eglise gallicane affecte d'avoir une discipline particulière, qu'elle appelle *ses libertés*, il est clair qu'elle n'est pas gouvernée par les lois qui régissent toutes les autres Eglises, et qu'elle est par conséquent hors du *droit commun actuel.*

2° Sa prétention dès lors consiste à se gouverner selon *le droit commun ancien, jure antiquo* : mais de l'aveu de Bossuet cela n'est pas toujours possible, *quoad fieri liceat*, dit il. Il faut donc faire un choix parmi les anciens canons, et même parmi les nouveaux, car on admet aussi certaines règles nouvelles, et même sur

des points de la plus haute importance, comme la nomination des évêques. Or, qui fera ce choix nécessaire? L'Eglise gallicane elle-même, puisque, suivant Bossuet, elle ne peut être contrainte sous ce raport, *à quo dimoveri invita non possit.* Voilà donc une Eglise particulière entièrement maîtresse de sa discipline, et indépendante à cet égard, soit du Pape, soit de l'Eglise universelle. Comment concilier cette indépendance avec les principes catholiques? Comment concevoir dans le royaume de Jésus-Christ sur la terre, une autorité une, souveraine quant aux dogmes, et impuissante à établir une discipline commune? Assurément on ne s'entend pas. Qu'est-ce que le schisme? une désobéissance opiniâtre sur un point qui ne blesse pas le dogme. Or, le dogme mis à part, que reste-t-il que la discipline? L'indépendance qu'on réclame seroit donc par le fait le schisme pur et simple.

LETTRE XIX.

ARTICLE IV.

Les oracles et les promesses de Jésus-Christ, qui nous ont conduit dans l'examen du plan de l'Eglise par rapport à son autorité et à son gouvernement, nous conduiront aussi dans nos recherches sur l'enseignement de l'Eglise par rapport à la prédication et à la conservation de la foi.

Je vois encore ici trois sortes de promesses, et il faut que je m'en tienne à cette grande maxime, que toutes les paroles de Jésus-Christ doivent s'accomplir dans tous les temps et de la manière qu'il les a prononcées. *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt.* Il me faudra avoir toutes ces promesses présentes à l'esprit, n'en oublier aucune, mais faire en sorte que je les voie toutes accomplies.

Et voilà comme une pierre de touche pour faire l'essai de tous les systèmes, de

tous les plans qu'on pourroit imaginer par rapport à l'enseignement de la foi que Jésus-Christ a placé dans son Eglise. Si, dans un plan, je ne trouve pas vérifiées toutes les promesses de Jésus-Christ, quand il n'en resteroit qu'une seule sans être accomplie, dès lors je dirai que le plan n'est pas exact. Mais au contraire si je trouve que toutes ces promesses et chacune d'elles se vérifient et de la manière qu'il les a prononcées, alors je puis être sûr que c'est le plan que Jésus-Christ nous a donné.

Je vois donc trois sortes de promesses touchant l'enseignement de la foi : les unes faites à Pierre, les autres faites au collége des apôtres, et d'autres qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Église.

Jésus-Christ a dit à Pierre seul, en présence des apôtres : « Simon, Simon, voilà » que Satan a demandé de vous cribler, » c'est-à-dire de cribler Pierre et les apôtres, *ut cribraret vos :* c'est un danger commun à tout le collége des apôtres ; et quel sera le secours que Jésus-Christ a préparé, le voici : « Mais j'ai prié pour toi : *ego autem*

» *rogavi pro te ;* afin que ta foi ne manque » jamais, et après ta conversion tu dois » affermir tes frères : *confirma fratres tuos.* » Cette promesse regarde l'enseignement de la foi. Une autre promesse, qui a le même objet, comme il est évident, et comme je le prouverai dans la suite, est contenue dans ces paroles : « Tu es Pierre, et sur » cette pierre je bâtirai mon Église, et les » portes de l'enfer ne prévaudront pas con- » tre elle. » Enfin, une autre promesse sur le même objet est comprise dans le devoir qu'il a imposé à Pierre, en lui disant : « Sois » le pasteur de mes agneaux, le pasteur de » mes brebis : » *Pasce agnos meos, pasce oves meas.* Voilà les promesses faites à Pierre seul.

Il y en a d'autres faites à tout le collége des apôtres, y compris Pierre qui en étoit le chef et le pasteur : « Allez, prêchez l'É- » vangile à tout l'univers, enseignez à toutes » les nations à observer mes commande- » ments. Je vous enverrai le Saint-Esprit, » qui vous enseignera toute vérité. Voilà » que je suis avec vous jusqu'à la consom-

» mation des siècles. » Dans ces promesses faites au collége des apôtres, si je veux saisir tout l'ensemble du plan, il faut que je ne perde pas de vue deux observations. La première, que non seulement elles sont communes à Pierre qui étoit dans ce collége, mais encore qu'elles sont faites à ce collége en tant qu'il est uni à Pierre, déjà nommé pour son chef et son pasteur. La seconde, que ces promesses ne doivent pas détruire les autres faites à Pierre seul, mais plutôt s'accorder avec elles.

Enfin, il y a des promesses qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise. « Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, » et les portes de l'enfer ne prévaudront » pas contre elle; » ce qui peut s'entendre qu'elles ne prévaudront pas contre la pierre sur laquelle est bâtie l'Eglise, ou contre l'Eglise : et cela revient au même, comme je vous le montrerai plus tard. « Voilà » que je suis avec vous jusqu'à la consom- » mation des siècles. Les brebis écoutent » la voix du pasteur et le suivent, parce- » qu'elles connoissent sa voix. Mes brebis

» écouteront ma voix, et il n'y aura qu'un » seul bercail et un seul pasteur. » On doit rapporter au même objet la prière de Jésus-Christ après la dernière cène, non seulement pour ses apôtres, mais encore pour tous ceux qui devoient croire à l'Evangile,... « afin que tous soient une seule » chose : comme vous, mon Père, en moi, » et moi en vous, qu'eux aussi soient une » seule chose en nous ; qu'ils soient une » seule chose comme nous : *ut omnes unum* » *sint sicut tu, Pater, in me, et ego in te,* » *ut et ipsi in nobis unum sint.... Ut sint* » *unum sicut et nos unum sumus.* » Or le principal objet de cette union est l'unité de la foi : *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Réunissons toutes ces promesses, et tâchons d'en faire résulter le plan sur lequel est établi l'enseignement de la foi. Souvenons-nous que ce plan doit embrasser toutes les promesses et être d'accord avec l'accomplissement de toutes et de chacune d'elles. Mais je trouve déjà ce plan tout fait par les paroles de Jésus-Christ.

Il s'élève des questions sur la foi, je cherche une autorité enseignante pour m'éclairer. Voilà que j'entends la voix de Pierre, qui prononce son jugement. Ici je demande, Puis-je craindre quelque erreur dans ce jugement? Pour former un tel doute, il faudroit oublier que c'est en vain que Satan a demandé de cribler les apôtres; car Jésus-Christ a prié pour Pierre, afin que sa foi ne manque pas. Je ne peux pas craindre non plus que Jésus-Christ ait manqué son but, lorsqu'il a choisi Pierre pour affermir ses frères, lorsqu'il l'a choisi pour la pierre sur laquelle il a bâti son Eglise; il a promis que les portes de l'enfer ne prévaudroient pas contre elle, ce qui affermit également la pierre et l'édifice, puisque si la pierre venoit à chanceler, l'édifice ne seroit pas solide non plus; enfin Jésus-Christ n'a pas manqué son but, en le choisissant pour pasteur des agneaux et des brebis. Si le pasteur s'égaroit, irois-je demander aux brebis quel est le chemin du salut?

J'entends la voix du collége des apôtres. Quand je dis la voix du collége des apôtres,

la voix de Pierre y est aussi, et même c'est la voix de leur chef et de leur pasteur. Ici, demanderai-je encore, puis-je craindre quelque erreur dans ce jugement? Eh! ne voyez-vous pas que j'ai pour me rassurer les mêmes promesses faites à Pierre, et de plus toutes celles qui ont été faites au collége des apôtres?

Mais ici vous pourriez me faire deux questions. La première est celle-ci : N'êtes-vous pas plus sûr dans le dernier cas, où vous avez pour garant les promesses faites à Pierre et de plus celles qui ont été faites aux apôtres, que dans le premier, où Pierre seul auroit parlé, et où vous n'auriez que les promesses qui lui ont été faites?

Avant de vous répondre, permettez-moi de vous demander, s'il peut y avoir une assurance plus grande que celle qui dérive d'une promesse de Dieu? Vous me répondrez sans doute qu'une promesse de Dieu donne la plus grande assurance qu'on puisse imaginer; et moi j'ajoute qu'une seule promesse de Dieu ne me donne pas moins d'assurance que cent promesses de sa part.

Je suis convaincu que quand Dieu daigna multiplier ses promesses à Abraham, il ne le fit que pour s'accommoder à la foiblesse des hommes. Car de la part de Dieu une seule promesse a tant de stabilité et de sûreté, qu'il ne peut y en avoir de plus grande. Ne croyez pas cependant que ces promesses faites au collége des apôtres soient inutiles, parceque, non seulement elles ont pour objet de raffermir notre foiblesse, mais encore elles ont un autre but particulier, que je vous montrerai dans la suite.

Quant à la seconde question, je ne veux pas que ce soit vous qui me la fassiez, parcequ'elle est absurde. Je la fais moi-même uniquement pour éclaircir nos recherches. Cette voix du collége des apôtres peut-elle être différente de la voix de Pierre? Vous sentez tout de suite l'absurdité de la question, parceque la voix de Pierre ne peut pas se séparer de la voix de ce collége. On ne peut pas non plus supposer cette différence. Car alors il y auroit deux voix, l'une seroit celle de

Pierre, qui est le chef, et l'autre la voix des apôtres, qui sont les membres du collége; cette voix ne pourroit donc pas s'appeler la voix du collége des apôtres.

On pourroit peut-être faire plutôt une autre question, qui elle-même ne vaut pas grand'chose : Peut-il arriver que la voix de Pierre reste seule, isolée et différente de la voix de tous les apôtres? Je réponds que cela n'est pas possible, et j'ai pour garant de ma réponse les promesses faites à Pierre, au collége des apôtres, et celles qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise.

A Pierre, parceque dans cette supposition il cesseroit d'être la pierre fondamentale, car une pierre isolée ne peut pas s'appeler le fondement; il cesseroit aussi d'être pasteur, car le pasteur suppose un troupeau.

Au collége des apôtres, parceque cette supposition ne peut pas s'accorder avec les promesses. En effet, j'entends d'un côté une promesse à Pierre que sa foi ne manquera pas, de l'autre côté une promesse

aux apôtres, y compris Pierre, que Jésus-Christ sera avec eux jusqu'à la consommation des siècles, que le Saint-Esprit leur enseignera toute vérité. C'est Dieu qui a fait toutes ces promesses; c'est Dieu qui assure la foi de Pierre, c'est Dieu qui promet sa présence et l'assistance du Saint-Esprit aux apôtres. Mais Dieu ne peut pas être contraire à lui-même. Le Saint-Esprit est l'esprit de vérité; la vérité est une; un seul Dieu, une seule foi : *Unus Dominus, una fides.*

Il ne peut donc pas y avoir ici deux voix différentes, mais une seule voix : la voix de la vérité et de la foi.

Enfin, les promesses qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise; car dans cette supposition l'Église seroit séparée de la pierre fondamentale, les portes de l'enfer prévaudroient, Jésus-Christ auroit abandonné son Eglise, les brebis ne suivroient plus, n'écouteroient plus le pasteur, et on ne trouveroit plus cette unité pour laquelle Jésus-Christ a prié son Père éternel.

De tout ceci, je tire cette conséquence : l'enseignement de Pierre par rapport à la foi n'est jamais sujet à l'erreur, n'est jamais différent ni séparé de l'enseignement du collége des apôtres; et ces deux enseignements n'en font qu'un.

J'espère que le peu que j'ai écrit dans cette lettre vous suffira pour sentir la vérité de cette conséquence; mais vous la verrez sortir avec plus d'éclat, lorsque je la développerai en détail dans l'examen que je vais bientôt faire du quatrième article.

En attendant vous avez, dans cette conséquence, le plan de l'enseignement de la foi que Jésus-Christ a placé dans son Eglise. Vous pouvez soumettre cette conséquence ou plutôt ce plan à l'épreuve que je vous ai indiquée, et vous verrez qu'il embrasse toutes les promesses de Jésus-Christ, sans en laisser aucune qui n'ait son accomplissement.

Alors vous n'aurez qu'à mettre à la place de Pierre, son successeur qui est le Pape; à la place du collége des apôtres, le corps des évêques de l'Église catholique, soit

dispersés, soit rassemblés en concile, mais toujours unis au Pape.

En lisant l'histoire ecclésiastique, et notamment ce qui concerne les conciles et les hérésies, vous aurez la satisfaction de voir ce plan s'exécuter à la lettre; vous verrez quelquefois une quantité plus ou moins grande d'évêques opposés au jugement de Pierre et du corps épiscopal, qui ne font ensemble qu'un seul jugement et un seul enseignement; mais ce malheur qui peut arriver, et que Jésus-Christ a prédit, ne portera aucune atteinte ni aucun changement au plan et aux promesses de Jésus-Christ; car l'enseignement, le jugement de Pierre ne sera jamais seul et isolé, mais il aura toujours avec lui une partie des évêques. Cette partie, unie au successeur de Pierre, formera le véritable corps épiscopal de l'Église catholique, celui qui succède aux droits et aux promesses qui appartiennent au collége des apôtres. Les autres évêques qui sont dissidents, ou se soumettront à ce jugement et alors ils feront partie du même corps, ou s'ils refusent de se

soumettre, ils n'y appartiendront plus. Dans tous les cas sera vérifié l'oracle de Jésus-Christ, qu'il n'y aura qu'un seul bercail et un seul pasteur : *Fiet unum ovile et unus pastor.*

Digitized by Google

LETTRE XX.

L'oubli de cette grande maxime, qu'il faut embrasser toutes les promesses de Jésus-Christ sans en laisser une seule qui ne soit vérifiée, a fait naître la question absurde de la supériorité du Pape ou du concile général, dans laquelle, soit qu'on tienne l'affirmative ou la négative, on est conduit à cette conclusion : Le Pape est supérieur au Pape.

Le même oubli a répandu aussi de grandes ténèbres sur la question de l'infaillibilité du Pape. Car plusieurs de ceux qui ont soutenu l'infaillibilité ont traité la question comme s'ils supposoient un cas où le jugement du Pape reste seul et isolé, ce qui est contraire aux promesses de Jésus-Christ; et ceux qui l'ont attaquée ont exalté à leur tour l'infaillibilité de l'Église, supposant que son jugement peut être en opposition avec celui du Pape, ne voyant

pas qu'alors ce jugement ne pourroit plus s'appeler jugement de l'Église, dont celui du Pape ne peut pas se séparer.

Avant d'aller plus loin, il est bon que je vous prévienne que ceux qui traitent cette question, prennent le mot *Église* dans la signification de l'Église enseignante, c'est-à-dire du corps des évêques unis au Pape. C'est dans cette signification que je prendrai moi-même désormais ce mot.

Ce qui a fait penser à quelques uns que l'infaillibilité du Pape n'étoit pas certaine, ce sont les ténèbres qu'on a répandues sur cette question, et certes, tant qu'on l'embrouillera, on pourra disputer. Si ceux qui soutiennent l'infaillibilité du Pape partent de la supposition que son jugement soit en opposition avec celui de l'Église, pour décider lequel des deux doit prévaloir, ils bâtissent sur une hypothèse qui se détruit d'elle-même, et qui d'ailleurs est contraire à toutes les promesses de Jésus-Christ.

Mais cela n'empêche pas que l'infaillibilité du Pape ne soit très certaine, et au

point que ceux mêmes qui la nient sont forcés d'en convenir, si on les oblige à s'expliquer.

Je leur demanderai : Croyez-vous à l'infaillibilité de l'Église? Ils me répondront tout de suite : Eh! qui peut en douter? dès que l'Église a parlé, il n'y a plus de doutes ni de questions. Eh bien! ajouterai-je, dans cette voix de l'Église, comptez-vous la voix du Pape? S'ils sont catholiques, ils devront répondre que oui. Mais cette voix du Pape, pouvez-vous la séparer de la voix de l'Église? Répondez oui ou non.

Si vous répondez oui, alors je vous dis que la voix qui reste n'est plus la voix de l'Église; de même que, séparant la voix de Pierre de celle du collége des apôtres, la voix qui reste est la voix des membres de ce collége, mais jamais la voix du collége; ainsi, si vous séparez la voix du Chef de l'Eglise de la voix de l'Eglise, la voix qui restera sera la voix des membres de l'Eglise, mais jamais la voix de l'Eglise.

Si vous répondez non, alors je continue.

Ou la voix du Pape sera différente, ou elle sera la même que celle de l'Eglise. Si elle est différente, c'est comme si elle étoit séparée. Ce ne sera pas une seule voix, mais deux voix différentes ; l'une sera la voix du Chef de l'Eglise, et l'autre la voix des membres de l'Eglise, mais jamais la voix de l'Eglise. Il faut donc que la voix de l'Eglise, pour être telle, soit la même que la voix du Pape; vous ne pouvez donc croire à l'infaillibilité de l'Eglise, sans croire à l'infaillibilité du Pape.

Mais, direz-vous, ce n'est pas ainsi que je l'entends. Je crois bien que la voix de l'Eglise et la voix du Pape finiront par être une seule voix. Mais, en attendant, il peut arriver que le Pape fasse une décision sur un point de foi, et que l'Eglise décide d'une autre manière. Comme l'Eglise est infaillible, parcequ'elle est dirigée par l'assistance du Saint-Esprit que Jésus-Christ lui a promise, vous verrez que le Pape sera ramené à la décision de l'Eglise, et alors le jugement qui sera porté sera un seul et même jugement.

Je vous entends; mais n'allez pas si vite dans vos conclusions, parceque je ne pourrois pas vous suivre. Vous faites donc la supposition que le Pape a décidé une question de foi, et que l'Eglise la décidera différemment. Avant de tirer la conclusion, examinons un peu.

Je déclare d'avance que ce n'est que pour m'accommoder à votre raisonnement, que je me vois obligé de supposer que le jugement du Pape soit seul, isolé et différent de celui de tous les évêques. Car vous sentez bien que si le Pape avoit dans son sentiment un nombre plus ou moins grand d'évêques, ce seroit dans ce nombre d'évêques unis au Pape que je trouverois l'Eglise et son jugement.

Il faut donc supposer le Pape seul avec sa décision d'un côté, et de l'autre tous les évêques avec une autre décision. Avant de tirer la conclusion, voyons un peu qui, des évêques ou du Pape, auroit plus de droit de ramener les autres à son jugement.

Si vous dites que ce sont les évêques qui ont ce droit, parceque l'Eglise est infaillible

et que l'assistance du Saint-Esprit lui est promise, je vous prierai de faire attention que ces évêques ne sont pas l'Eglise lorsqu'ils ne se trouvent pas unis au chef de l'Eglise, et que leur jugement n'est pas celui de l'Eglise lorsqu'il n'est pas uni avec le jugement du Pape; que ces évêques n'ont plus aucun droit ni à l'infaillibilité ni à l'assistance du Saint-Esprit, puisque ces promesses de Jésus-Christ ont été faites au collége des apôtres unis à Pierre, et que ces promesses ne détruisent pas les autres faites à Pierre seul.

Au contraire, dans la supposition dont vous avez parlé, je pourrois plutôt faire valoir les droits du Pape, pour ramener les évêques à son jugement, parcequ'il est plus dans l'ordre que le chef ramène les membres, et le pasteur les brebis; et parceque le Pape auroit toujours en sa faveur les promesses faites à Pierre seul. Mais ne craignez rien; je ne veux tirer aucun avantage du cas que vous supposez. Je dis même que ce cas est impossible, parcequ'il est contraire à toutes les promesses de Jésus-

Christ. Je soutiens que le jugement du Pape ne sera jamais seul et isolé, et qu'il aura toujours un nombre plus ou moins grand d'évêques avec lui. C'est dans le nombre uni au Pape que je reconnois l'Eglise, l'assistance du Saint-Esprit, les droits et promesses accordés au collége des apôtres.

Comment donc? me direz-vous, le jugement de l'Eglise ne cesse pas de l'être, parcequ'une quantité d'évêques seroit d'un avis opposé : et pourquoi cesseroit-il d'être jugement de l'Eglise et d'en avoir l'autorité, parceque le jugement du Pape seroit différent?

Je ne suis pas obligé de répondre à cette question qui roule toujours sur la supposition d'un cas qui ne peut pas arriver; mais cependant je réponds : Pourquoi? parceque Jésus-Christ a voulu donner un chef à son Eglise; parceque les promesses ont été faites à une Eglise qui a un chef; parceque si vous lui ôtez ce chef, je ne reconnois plus l'Eglise de Jésus-Christ.

Pourquoi? parceque vous pouvez séparer du corps une partie de ses membres,

mais vous ne pourrez pas en séparer le chef.

Pourquoi? parceque vous pouvez ôter d'un édifice les autres pierres, mais jamais la pierre fondamentale sur laquelle il est bâti.

Pourquoi? parceque vous pouvez séparer du troupeau quelques brebis, mais jamais le pasteur.

Voilà ma réponse. Mais je dis toujours que le cas que vous supposez est impossible. Le seul cas qui est possible et qui est arrivé, c'est de voir le Pape avec un nombre d'évêques d'un côté, et un nombre d'évêques sans le Pape de l'autre. Et alors où est l'Eglise? Saint Ambroise l'a dit en quatre mots : *ubi Petrus, ibi Ecclesia;* où est Pierre, là est l'Eglise; et sans doute aussi, où est le successeur de Pierre, là est l'Eglise.

Vous voyez qu'on ne peut pas séparer le jugement du Pape de celui de l'Eglise, qu'il ne peut jamais y avoir deux jugements, l'un du Pape, l'autre de l'Eglise, et que le jugement du Pape et celui de l'Eglise ne

sont qu'un seul et même jugement. Alors je n'ai plus besoin de vous apporter les preuves de l'infaillibilité du Pape; il me suffit que vous m'accordiez l'infaillibilité de l'Eglise, et voici mon argument.

Le jugement du Pape et celui de l'Eglise ne sont qu'un seul et même jugement.

Or le jugement de l'Eglise est infaillible.

Donc le jugement du Pape l'est aussi.

Cela posé, vous ne pouvez pas croire à l'infaillibilité de l'Eglise, sans croire en même temps à l'infaillibilité du Pape.

LETTRE XXI.

Vous avez vu dans la lettre précédente que l'infaillibilité du Pape est très certaine, puisque ceux mêmes qui la nient sont forcés de la reconnoître, à moins de nier l'infaillibilité de l'Eglise : et admirez ici la force de la vérité. Cette doctrine de l'infaillibilité du Pape, quoique obscurcie par la manière dont elle a été traitée par les deux partis, qui ont disputé le plus souvent sans s'entendre, ni entre eux ni sur le fond de la question, s'est soutenue néanmoins et a dominé dans presque toutes les écoles de théologie. Vous avez déjà entendu ce que Fleury en dit dans son discours. M. de Marca, archevêque de Paris, dans ses observations sur une thèse soutenue au collége de Clermont en 1660, dit que cette doctrine est la seule enseignée en Italie, en Espagne et dans toutes les autres provinces de la chrétienté; qu'elle a pour elle l'approba-

tion de toutes les universités, excepté celle de la Sorbonne [1]; et que la doctrine opposée, qu'il appelle celle des docteurs de Paris, est du nombre des doctrines qui sont seulement tolérées.

En France même cette doctrine étoit la plus commune, de l'aveu de Fleury; et 58 ans au plus avant la déclaration de 1682, une autre assemblée d'évêques, en 1626, en a donné un témoignage si clair et si énergique qu'il n'est pas possible d'y rien répliquer. Voici comme les évêques s'expliquent sur ce point. « Ils respecteront aussi notre saint » Père le Pape, chef visible de l'Eglise univer- » selle, vicaire de Dieu en terre, évêque des » évêques, et patriarche, en un mot succes- » seur de saint Pierre, auquel l'apostolat et » l'épiscopat ont eu commencement, et sur » lequel Jésus-Christ a fondé son Eglise, en » lui baillant les clefs du ciel avec *l'infail- » libilité de la foi*, que l'on a vu miraculeu- » sement durer dans ses successeurs jus- » qu'aujourd'hui. » Voilà comment pensoient et parloient les évêques en France en 1626.

Mais la Sorbonne elle-même a-t-elle été

constamment contraire à cette doctrine de l'infaillibilité du Pape? Je ne le crois pas: car M. de Marca, à l'endroit déjà cité, rapporte la thèse suivante soutenue en Sorbonne dans l'année 1660: « Romanus Pontifex controversiarum ecclesiasticarum est » constitutus judex à Christo, qui ejus defi» nitionibus indeficientem fidem promisit. »

Il paroît qu'en 1663, la Sorbonne fut pressée par le parlement de lui donner plusieurs articles, et entre autres celui-ci: « Non esse » doctrinam nec dogma facultatis quod sum» mus Pontifex nullo accedente Ecclesiæ » consensu sit infaillibilis. » Fleury dans son discours parle de cet article et n'en paroît pas content.

Je crois que cette proposition de la Sorbonne pourroit admettre quelque bonne explication: parceque si d'un côté l'infaillibilité du Pape est assurée par les promesses de Jésus-Christ, de l'autre il n'est pas moins certain que le consentement de l'Eglise ne peut pas manquer au jugement du Pape; de sorte qu'il n'y aura jamais de cas où on puisse dire que le Pape est infaillible, *nullo*

accedente Ecclesiæ consensu. Bossuet, dans la défense de la déclaration, a fait bien des efforts pour mitiger le quatrième article; il dit donc qu'il veut enfin manifester le secret de l'assemblée de 1682 : que son intention n'a pas été de proscrire la doctrine de l'infaillibilité du Pape; mais comme cette doctrine selon lui n'est pas certaine, l'assemblée a voulu donner une règle pour la croyance des fidèles, en statuant que le jugement du Pape n'est pas règle de foi, s'il n'a pas le consentement de l'Eglise.

A vous dire la vérité, je ne conçois pas quel besoin il y avoit de ce secret ni de cette règle. Auroit-on attendu jusqu'à l'année 1682 à la donner, si elle eût été nécessaire? Appartenoit-il à cette assemblée de la fixer? En avoit-elle l'autorité? car il s'agit ici d'une règle qui auroit été nécessaire à tous les chrétiens, à moins qu'on ne dise qu'il faut d'autres règles pour fixer la croyance des Français que pour fixer celle du reste des fidèles.

Mais enfin je ne veux pas parler des intentions de cette assemblée, mais bien de

ce qu'elle a fait, et du IVe article comme il est rédigé. Si les intentions des prélats out été bonnes, tant mieux pour eux; l'article IVe n'en est pas moins mauvais. Le voici : « In fidei quoque quæstionibus præ» cipuas Summi Pontificis esse partes, ejus» que decreta ad omnes et singulas Eccle» sias pertinere; nec tamen irreformabile » esse judicium, nisi Ecclesiæ consensus ac» cesserit. » La dernière partie de cet article renferme des suppositions qu'on ne sauroit concilier avec la doctrine commune des catholiques, ni avec les promesses de Jésus-Christ et le plan qu'il a établi dans l'Eglise par rapport à l'enseignement de la foi, comme je vous le montrerai dans la lettre suivante.

NOTE DE LA LETTRE XXI.

[1] *Excepté celle de la Sorbonne.* Beaucoup de membres de la Sorbonne, et des plus savants, n'avoient point adopté les opinions nouvelles de la Déclaration de 1682; mais, comme nous l'apprend Tournely, on ne leur permettoit pas de soutenir la doctrine contraire, proscrite par le parlement qui s'étoit fait juge dans l'Eglise : « Non dissimulandum, difficile esse in

» tantâ testimoniorum mole quæ Bellarminus, Launoius et alii congerunt, non recognoscere apostolicæ sedis seu romanæ Ecclesiæ certam et infallibilem auctoritatem; at longè difficilius est ea conciliare cum Declaratione cleri Gallicani, à quâ recedere nobis non permittitur : licet enim illa de romano dumtaxat Pontifice loquuntur, revera tamen ipsam etiam romanam sedem comprehendit, à quâ Pontifex, cum ex cathedrâ, ut diximus, pronuntiat, sejungi ac separari non potest. » *Prælec. theolog. de Eccles.* tom. II, pag. 134.

Parmi les manuscrits de M. de Marca, conservés à la bibliothèque royale, se trouvent des observations sur quelques thèses soutenues dans le collége de Clermont. On y voit combien quelques années avant la Déclaration de 1682, les maximes qu'elle établit étoient encore peu répandues en France. « L'opinion, dit-il, » qui attache l'infaillibilité au Pontife romain est la » seule qui soit enseignée en Espagne, en Italie et » dans toutes les autres provinces de la chrétienté; » de sorte que ce qu'on appelle le sentiment des doc» teurs de Paris doit être rangé parmi les opinions qui » ne sont que tolérées..... Toutes les universités, ex» cepté cependant l'ancienne Sorbonne, s'accordent à » reconnoître dans les Pontifes romains l'autorité de » décider les questions de foi par un jugement infail» lible. Bien plus, nous voyons encore aujourd'hui en» seigner en Sorbonne même cette doctrine de l'infail» libilité du souverain Pontife: car le 12 décembre » 1660, on soutint publiquement en Sorbonne cette » thèse, savoir, que Jésus-Christ a établi le Pontife » romain juge des controverses qui naissent dans l'E-

»glise, et a promis qu'il n'erreroit jamais dans les dé»finitions de foi : *Romanus Pontifex controversiarum »ecclesiasticarum est constitutus judex à Christo qui ejus »definitionibus indeficientem fidem promisit.* Cette même »thèse fut soutenue, le 7 décembre, dans le collége »de Navarre. » *Petri de Marca*, manuser. tom. II, num. XXXI. — Le même prélat ajoute qu'en France « la »plus grande partie des docteurs, soit en théologie »soit en droit, adhèrent à l'opinion commune dont »les fondements sont excessivement difficiles à ébran»ler, et se moquent de l'opinion de l'ancienne Sor»bonne. » *Ibid.* num. XXXIV, *circà finem.*

Il est très remarquable que les partisans des maximes gallicanes abandonnent sans difficulté à leurs adversaires une assez longue suite de siècles, pendant lesquels ils avouent qu'on a cru et enseigné presque universellement la doctrine contraire à leur opinion, dont ils prétendent trouver les fondements dans l'antiquité. Cette prétention est précisément celle qu'annonçaient les novateurs du seizième siècle. Ils ne contestaient pas à l'Eglise sa doctrine présente, mais ils soutenaient qu'elle avoit changé de doctrine ; et cela même étoit déjà une hérésie, puisqu'il est impossible que la tradition de l'Eglise varie jamais sur aucun point de foi ni sur rien de ce qui touche aux bases de son gouvernement.

LETTRE XXII.

Je dirai aux évêques de l'assemblée de 1682 : Vous avez déclaré que, dans les questions de foi, le jugement du Pape n'est pas irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise n'y soit joint. Vous supposez donc deux choses : que le jugement du Pape est quelquefois réformable, et que l'Eglise n'y donne pas toujours son consentement [1].

Si le jugement du Pape est réformable, il est évident qu'il n'est pas infaillible, mais sujet à l'erreur. Je ne vous demande pas les preuves de votre opinion, mais, supposant ce que vous dites, je vois que si le jugement du Pape a besoin d'être réformé, il faudra recourir à une autorité infaillible pour fixer la croyance, parceque si cette autorité n'étoit pas infaillible, son jugement auroit aussi besoin d'être réformé, et nous passerions notre temps à réformer sans être jamais sûrs de notre foi. Je vous prie donc

de me montrer cette autorité infaillible qui réforme le jugement du Pape.

Vous me faites aussitôt votre réponse ordinaire, que cette autorité infaillible est dans l'Eglise; mais je vous prie d'observer que vous retombez toujours dans la même faute en opposant au jugement du Pape le jugement des membres de l'Eglise, et en appelant ce dernier, jugement de l'Eglise. Pour ne pas répéter les observations que je vous ai déjà faites, je me contenterai de vous rappeler la doctrine de tous les catholiques, qu'un concile, quelque nombreux qu'il soit, est sujet à l'erreur, à moins que ses décrets ne soient sanctionnés ou confirmés par le Pape, et cela par cette grande raison, que sans le Pape il ne représente pas l'Église universelle. Écoutez Cabassut : « Constans est catholicorum per-
» suasio posse errori succumbere concilia,
» quamtumvis numerosa, nisi approbatione
» supremi totius Ecclesiæ capitis ac Petri
» successoris muniantur, cui Christus ipse
» promisit : *super hanc petram ædificabo*
» *Ecclesiam;* et pro certo asseruit : *ego*

» *rogavi pro te ;* nec sufficienter adest to-
» tum Ecclesiæ corpus, si reliquis membris
» caput ipsum non concurrat vel suffrage-
» tur. » (Notit... eccles. sec. 16, trid.) [2].

Cette raison est encore bien plus forte, si les évêques ne sont pas assemblés en concile. Je ne vois donc pas cette autorité infaillible pour réformer le jugement du Pape, et cependant vous la supposez en disant : *Nec tamen irreformabile esse judicium.*

Le quatrième article suppose, en second lieu, que l'Église ne donne pas toujours son consentement au jugement du Pape : *Nisi Ecclesiæ consensus accesserit.* Ici je crois que nous sommes d'accord sur une chose, c'est-à-dire : que pour le consentement de l'Église son silence et son acquiescement suffit, de sorte que pour dire que son consentement n'est pas donné, il faudroit une véritable réclamation.

J'ajoute que si une partie des évêques accepte même par le seul silence le jugement du Pape, et qu'une autre partie s'y oppose par ses réclamations, vous me per-

mettrez de reconnoître l'Église dans la partie des évêques unis au Pape, selon cette règle de saint Ambroise : *ubi Petrus, ibi Ecclesia;* et les autres évêques ne m'empêcheront pas, malgré leurs clameurs, de dire que l'Église a donné son consentement.

Il faudroit donc supposer que tous ou presque tous les évêques de la chrétienté, *quasi agmine facto*, élèvent leurs voix contre le jugement du Pape. Mais je soutiens toujours que ce cas est impossible et contraire aux promesses de Jésus-Christ.

En conséquence, pour soutenir la dernière partie du quatrième article, vous devez me prouver trois choses : que dans les questions de la foi le jugement du Pape est sujet à l'erreur ; que les évêques ou dispersés ou assemblés sont infaillibles sans le suffrage du Pape ; qu'il peut arriver que presque tous les évêques réclament contre le jugement du Pape. Je crois que vous seriez bien embarrassé pour prouver ces propositions, soit par l'Écriture sainte, soit par les décisions de l'Église, soit par le

témoignage de la tradition ou des Pères. Mais je veux vous faciliter cette preuve. Il me suffit que vous m'apportiez des exemples que les jugements du Pape dans les questions de la foi ont été réformés comme vous dites.

Fleury, dans son discours, a cru en citer deux exemples, que je vais examiner de suite.

NOTES DE LA LETTRE XXII.

[1] *Son consentement.* Cet article suppose encore une chose contradictoire, c'est-à-dire une Eglise séparée du Pape ou une Eglise sans chef. Cette Eglise qui viendroit joindre son consentement au jugement du Pape, que seroit-elle? Au fond il n'y a qu'un embarras, c'est de la trouver.

[2] *Notit..... Eccles.* sect. 16, trid. A cette question, où est l'autorité infaillible qui réforme le jugement du Pape? les Gallicans feront encore une réponse ultérieure que voici. « Nous ne disons pas que le jugement » du Pape soit réformable par aucune autorité infail- » lible d'elle-même; mais nous soutenons que le juge- » ment du Pape peut être réformé, parceque le Pape » n'est pas non plus infaillible par lui-même. La seule » autorité infaillible est celle de l'Eglise entière, c'est- » à-dire du Pape et des évêques réunis. Nul jugement,

»soit des évêques soit du Pape, n'est donc irréformable, jusqu'à ce que le consentement et du Pape et »des évêques lui ait donné le sceau de l'infaillibilité.»

En parlant ainsi, et c'est tout ce qu'ils peuvent dire, les Gallicans ne répondent point; seulement ils affirment de nouveau leur opinion particulière. Ils ne répondent point, car l'infaillibilité du Pape et des évêques unis avec lui est un point non contesté et tout-à-fait hors de la question sur laquelle on discute. Il s'agit uniquement de savoir s'il est possible qu'en aucun cas le corps entier des évêques réclame contre un jugement dogmatique du Pape. Notre auteur a prouvé d'abord que cette proposition est absurde, et contraire à toutes les promesses de Jésus-Christ, puisque, l'admettant pour un moment, il montre que le jugement dont il s'agit, selon les Gallicans seroit réformable, et de fait ne pourroit être réformé: d'où suit pour eux la nécessité d'admettre qu'il peut arriver que l'Eglise ignore invinciblement ce qu'elle doit croire sur un point de foi décidé d'une manière différente, et même opposée, d'un côté par le Pape, et de l'autre par les évêques: supposition également absurde et impie, et hérétique encore en ce sens qu'elle entraîne nécessairement comme une de ses conséquences, la possibilité qu'il n'existe aucune puissance souveraine ou infaillible dans l'Eglise, lors même que sa hiérarchie est complète, et son chef universellement reconnu.

LETTRE XXIII.

Le premier exemple cité par Fleury, est que, dans la cause d'Eutychès, le concile de Calcédoine a examiné la lettre dogmatique de saint Léon. Je me servirai de cet exemple dans les preuves de l'infaillibilité du Pape, et j'espère vous montrer par les actes du concile qu'on ne trouve pas de place pour ce prétendu examen. J'espère aussi vous faire connoître, par ce qui arriva dans ce concile, que bien loin qu'on puisse dire que les Pères de Calcédoine aient réformé la lettre de saint Léon, c'est au contraire cette lettre qui a fait changer la définition pour laquelle le concile s'étoit prononcé.

Mais quand même le concile de Calcédoine auroit examiné la lettre de saint Léon, qu'est-ce que cela feroit à la question présente? examiner n'est pas réformer. Je n'ai jamais nié que les évêques ne

puissent examiner, et même qu'ils ne soient juges, c'est-à-dire juges avec le Pape dans les questions de la foi, mais jamais juges des jugements prononcés par le Pape. Ici nous ne parlons ni d'examiner, ni de juger; nous parlons de réformer.

Le second exemple : que le sixième concile a condamné les lettres du Pape Honorius et anathématisé sa personne. Mais premièrement on peut faire la même réponse, que ce fait est aussi hors de la question : car les lettres d'Honorius ne sont pas reconnues par la plupart des théologiens comme un jugement dogmatique; ce sont des lettres particulières adressées à Sergius, évêque de Constantinople, et non une décision doctrinale donnée pour toute l'Église. D'ailleurs, par rapport au point principal où l'on croit trouver l'erreur d'Honorius, ce pontife ne décide rien. Après avoir établi la vérité catholique contre Nestorius, savoir que Jésus-Christ est une seule personne qui fait les actions des deux natures, ou ce qui est le même, de la divinité et de l'humanité. « Nam quia Do-

» minus noster Jesus Christus filius Dei ac » verbum Dei per quem facta sunt omnia ; » ipse sit unus operator divinitatis atque » humanitatis, plenæ sunt sacræ litteræ lu- » culentius demonstrantes; » Venant à examiner si, à cause des actions propres aux deux natures, on doit dire qu'il y a une seule opération ou deux, ce qui touchoit le nœud de la dispute contre les monothélites, Honorius écarte tout-à-fait cette question, et déclare qu'il la laisse aux grammairiens : « Utrum autem propter opera » divinitatis et humanitatis una an geminæ » operationes debeant derivatæ dici vel in- » telligi, ad nos ista pertinere non debent, » relinquentes ea grammaticis qui solent » parvulis exquisita derivando nomina ven- » ditare. » (Rescrip. Hon. PP. ad Serg. conc. Const. III, apud Labbe, tom. 6, p. 936.)

On voit par là que ce Pape n'a pas eu l'intention de décider cette question, et qu'il croyoit devoir l'abandonner aux grammairiens. On ne peut donc faire usage de cette lettre d'Honorius contre les théolo-

giens qui soutiennent l'infaillibilité du Pape dans les jugements dogmatiques prononcés *ex cathedra*, puisqu'on ne sauroit reconnoître un pareil jugement dans une lettre particulière où le Pape ne veut pas décider la question. En effet, Sergius lui-même la trouva si peu suffisante pour son dessein, qu'il engagea l'empereur Héraclius à publier l'Ecthèse en faveur du monothélisme. De même, après la publication de la lettre d'Honorius, Sophronius, évêque de Jérusalem, et plusieurs autres évêques d'Orient, s'adressèrent au Pape Martin pour obtenir de lui une décision dogmatique contre les erreurs du monothélisme, ce qui prouve davantage que personne ne regardoit la lettre d'Honorius comme une décision de cette nature.

En second lieu, cette condamnation d'Honorius est enveloppée dans tant de doutes et de difficultés, qu'il ne seroit pas permis d'en tirer une preuve certaine pour l'opinion de Fleury. D'un côté, la lettre d'Honorius, du consentement presque universel des théologiens anciens et moder-

nes, a été jugée exempte de toute erreur. L'apologie de cette lettre a été faite premièrement par le Pape Jean IV, qui, comme secrétaire d'Honorius, l'avoit écrite. Or, ce pontife, dans une lettre à l'empereur Constantin Pogonat, expliqua dans un sens catholique les expressions par lesquelles Honorius sembloit nier l'existence des deux volontés en Jésus-Christ, et il démontra que ce Pape avoit parlé dans ces endroits de la seule volonté humaine, puisqu'en Jésus-Christ il n'y avoit pas ce combat de la chair rebelle contre l'esprit, dont l'apôtre saint Paul se plaint en disant : *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*, et que d'ailleurs Honorius n'avoit pas nié l'existence des deux volontés propres des deux natures, la divine et l'humaine, unies dans la personne de Jésus-Christ. La même apologie a été renouvelée plusieurs fois par saint Maxime abbé, dans deux de ses lettres et dans son dialogue contre le monothélite Pyrrhus. Ainsi, malgré les efforts de ces hérétiques, qui se vantoient d'avoir Hono-

rius de leur côté, le concile de Latran, sous le Pape Martin, et celui de Rome, sous le Pape Agathon, condamnant les autres monothélites, ne firent aucune mention du Pape Honorius. Mais si le Pape Honorius, dans sa lettre à Sergius, étoit à l'abri du reproche de monothélisme, comment excuser le sixième concile, et comment défendre la justice de la sentence par laquelle il a condamné sa lettre et anathématisé sa personne?

La meilleure réponse qu'on donne à cette difficulté consiste à supposer qu'Honorius ait été condamné, non comme hérétique formel, mais comme ayant favorisé l'hérésie par une négligence coupable, et pour avoir imposé silence sur la question d'une ou de deux volontés en Jésus-Christ. Cette supposition est principalement fondée sur trois lettres de Léon II à l'empereur Constantin, aux évêques d'Espagne, et à Ervige roi d'Espagne. Ce Pape y dit, en parlant d'Honorius, qu'il n'a pas éclairé l'Église apostolique par sa doctrine, mais qu'il a permis que la foi immaculée en fût

souillée, et qu'il n'a pas éteint la flamme de l'hérésie dès son commencement par l'autorité apostolique, mais qu'au contraire il l'a alimentée par sa négligence.

J'ai dit que c'est la meilleure réponse, mais je ne crois cependant pas qu'elle détruise tout-à-fait la difficulté ; car en supposant certaines ces Lettres de Léon II, que plusieurs révoquent en doute, on pourroit néanmoins excuser la conduite d'Honorius, qui, à la naissance du monothélisme, trompé par la lettre astucieuse de Sergius, pouvoit avoir de bonnes raisons pour répondre comme il fit, et pour imposer silence, de peur qu'on ne supposât en Jésus-Christ deux volontés contraires de la nature humaine, suite du désordre introduit par le péché d'Adam, comme il est expliqué dans l'apologie de Jean IV que nous avons citée. Enfin, je ne sais si la conduite du sixième concile ne détruit pas la supposition fondée sur les expressions de Léon II. Je lis le nom d'Honorius confondu avec ceux de tous les chefs du monothélisme et anathématisé sans aucun mé-

nagement. Par rapport à sa lettre à Sergius, je trouve des expressions trop fortes pour supposer que le concile n'a condamné Honorius qu'à cause de sa négligence. Voici comment le concile s'explique dans l'art. 13; Labbe, t. 6, p. 344 : « Cum his vero pro-
» jici a sancta Domini catholica Ecclesia et
» anathematisari prævidimus etiam Hono-
» rium qui fuerat Papa antiquæ Romæ, eo
» quod invenimus per scripta quæ per eum
» facta sunt ad Sergium, quia in omnibus
» ejus mentem secutus est, et ejus dogmata
» confirmavit. »

Ces difficultés ont fait naître beaucoup de soupçons contre la sincérité des actes du sixième concile, et plusieurs auteurs prétendent que le nom d'Honorius y a été faussement introduit. Ils soutiennent cette opinion par bien des raisons qui ne sont pas méprisables, et que vous pouvez voir reproduites par l'abbé Baruel, dans son livre *Du pape*, etc. Je ne crois pas devoir m'engager dans cette question, je conviendrai même qu'il est difficile de contester la condamnation d'Honorius; mais je pense

qu'on doit m'accorder en même temps que cette condamnation est enveloppée jusqu'ici dans beaucoup d'obscurités, et qu'elle nous présente dans son ensemble bien des difficultés et des contradictions. Peut-être le temps nous a-t-il enlevé pour toujours ou nous tient-il caché quelque autre monument qui pourroit dissiper les ténèbres qui obscurcissent ce point de l'histoire ecclésiastique. Je vous demande en attendant si, selon les règles d'une saine critique, un seul fait de cette nature suffit pour établir une opinion d'une telle importance?

Mais voyez combien je suis libéral avec Fleury : je veux lui accorder pour un moment que la lettre d'Honorius soit une décision dogmatique prononcée *ex cathedra*, qu'elle contienne l'erreur du monothélisme, que la condamnation d'Honorius soit un fait bien certain et bien clair dans toutes ses circonstances, qu'Honorius ait été anathématisé et sa lettre condamnée comme hérétique. Après tout cela, je soutiens encore que cette condamnation, arrangée même de cette manière au gré de Fleury,

seroit tout-à-fait insuffisante pour soutenir la prétention du quatrième article. Nous avons vu en effet que cet article suppose que le jugement du Pape, dans les questions de la foi, peut être réformé par les évêques de la chrétienté, soit dispersés, soit assemblés en concile. Or, l'exemple d'Honorius ne le prouveroit jamais. La condamnation de sa personne et de sa lettre auroit été faite, non par les évêques seuls, mais par l'autorité de son successeur le Pape Agathon. Écoutez à ce propos le Pape Adrien IV dans une allocution contre Photius, rapportée dans la septième session du huitième concile œcuménique, en parlant de cette condamnation d'Honorius faite par le sixième concile : « Ibi nec patriarcharum » nec cæterorum antistiti cuipiam de eo » (Honorio) quamlibet fas fuerit profe- » rendi sententiam, nisi ejusdem primæ se- » dis Pontificis consensus præcessisset auc- » toritas. »

En supposant donc qu'un jugement du Pape dans les questions de la foi ait besoin d'être réformé, on ne prouvera jamais, par

l'exemple d'Honorius, que les évêques seuls puissent remplir cette tâche. Il faudroit toujours recourir à l'autorité de son successeur, et à moins de se défaire bien vite de ce malheureux Honorius, on ne pourroit en attendant opposer aucun remède à la propagation de l'erreur. L'absurdité de la conséquence prouve la fausseté de la supposition [1].

Ainsi ces deux exemples cités par Fleury ne prouvent rien de ce qui est supposé dans la dernière partie du quatrième article. Je dis de plus qu'on peut prouver le contraire, comme je tâcherai de faire en établissant cette proposition : que dans les questions de la foi, le jugement du Pape n'est pas sujet à l'erreur, et forme un seul et même jugement avec celui de l'Église.

NOTE DE LA LETTRE XXIII.

[1] *La fausseté de la supposition.* L'infaillibilité du Pape est tellement à l'abri des conséquences qu'on peut tirer du fait d'Honorius, que le cardinal Litta, afin de prévenir toute chicane, n'a pas craint de l'admettre telle

que la présentent les partisans les plus décidés des opinions gallicanes. Si les bornes d'une note nous permettoient d'entamer une discussion un peu étendue, il nous seroit aisé de montrer avec combien de prévention certains controversistes, et même certains historiens, ont traité de ce qui concerne Honorius. On peut consulter à cet égard le savant ouvrage de l'abbé Lecorgne. Dans tous les cas, que veut-on combattre à l'aide du fait d'Honorius? La doctrine par laquelle on reconnoît l'infaillibilité des constitutions doctrinales adressées à toute l'Eglise par le souverain Pontife; car voilà ce que soutiennent les catholiques qu'on affecte d'appeler *ultramontains*. Or, de l'aveu de tout le monde, Honorius ne prononça rien, mais conseilla le silence dans une question de doctrine. Maintenant, nous le demandons, un conseil est-il un jugement, le silence une décision, et une lettre particulière une constitution doctrinale adressée à l'Eglise universelle?

Digitized by Google

LETTRE XXIV.

Je commence par l'Evangile les preuves de la proposition que j'ai énoncée, et premièrement par les promesses de Jésus-Christ à Pierre seul. « Simon, Simon, ecce » Satanas expetivit ut cribraret vos sicut tri- » ticum, ego autem rogavi pro te, ut non » deficiat fides tua. » Dans ces paroles Jésus-Christ a marqué ce qui regarde tous les apôtres ensemble : *Satanas expetivit ut cribraret vos.* Il n'a pas moins marqué ce qui regarde la personne de Pierre seul ; c'est une prière particulière pour lui : *ego autem rogavi pro te.* Enfin il a exprimé le but et l'effet de cette prière, que la foi de Pierre ne manque pas : *ut non deficiat fides tua.* Voilà donc l'Eglise en danger d'être criblée par Satan, et en même temps le remède préparé par Jésus-Christ avec sa prière, que la foi de Pierre ne manque pas ; d'où j'infère : ou Jésus-Christ n'a pas préparé un

remède suffisant, et alors sa prière est sans effet et sa parole nous trompe; ou bien l'enseignement de Pierre et du Pape son successeur n'est pas sujet à l'erreur en matière de foi, *ut non deficiat fides tua;* mais le premier seroit un blasphème : donc le second est une vérité. Au contraire, selon le quatrième article de la déclaration, le remède préparé et promis par Jésus-Christ ne seroit pas l'enseignement du Pape, mais le consentement postérieur de l'Eglise qui pourroit être refusé.

Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Voilà le devoir imposé à Pierre, d'affermir ses frères. Or, si l'enseignement du Pape étoit sujet à l'erreur, Jésus-Christ auroit livré son Eglise pour être criblée par Satan; ce qu'on ne pourroit dire sans blasphémer: donc l'enseignement du Pape n'est pas sujet à l'erreur dans la foi. Selon l'Evangile, c'est Pierre qui doit affermir ses frères: selon le quatrième article, les frères affermiroient Pierre.

« Beatus es, Simon Barjona..... Et ego » dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc

» petram ædificabo Ecclesiam meam et por-
» tæ inferi non prævalebunt adversus eam. »
Il auroit suffi de dire que Jésus-Christ alloit bâtir son Eglise sur cette pierre, pour en conclure qu'elle devoit avoir la stabilité propre à soutenir une Eglise éternelle. Car Jésus-Christ n'a pas choisi en vain cette pierre pour être le fondement de son Eglise. La stabilité de cette pierre regarde principalement la foi, puisqu'il n'y a rien qui puisse autant ruiner l'édifice de l'Eglise, que la défection ou la corruption de la foi. Mais Jésus-Christ a ajouté pour une plus grande assurance, *portæ inferi non prævalebunt adversus eam.* Ces paroles, depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à nos jours, ont été communément appliquées à la pierre même comme il est plus naturel; ni l'original grec ni le texte latin ne se refusent à cette interprétation. Elle est aussi plus conforme à une parabole de Jésus-Christ. « Assimilabitur viro sapienti, qui
» ædificavit domum suam super petram; et
» venerunt flumina, etc..... Et non cecidit;
» fundata enim erat super firmam petram [1].»

Mais comme cette interprétation rendroit tout-à-fait insoutenable la doctrine du quatrième article, ceux qui la défendent appliquent ces paroles non pas à la pierre, mais à l'édifice, c'est-à-dire à l'Eglise. Qu'ils les entendent comme ils voudront, n'importe, pourvu au moins qu'ils ne rendent pas Jésus-Christ semblable à l'homme insensé. « Similis est viro stulto, qui ædifi-» cavit domum suam super arenam, et ve-» nerunt flumina, etc... Et cecidit et fuit » ruina illius magna. » Voici comme je raisonne : si le jugement du Pape, dans les questions de la foi, étoit sujet à l'erreur, Jésus-Christ n'auroit pas choisi une pierre solide pour son édifice; il auroit promis en vain que les portes de l'enfer ne prévaudroient pas, et son Eglise bâtie sur cette pierre tomberoit en ruines; mais ceci seroit un blasphème : donc le jugement de Pierre par rapport à la foi n'est pas sujet à l'erreur.

Simon Joannes..... Pasce agnos meos, pasce oves meas. Ce n'est pas seulement par l'administration des sacrements, mais en-

core et principalement par la doctrine de la foi qu'on exerce le ministère de pasteur. Pierre, par ces paroles, a été constitué pasteur des agneaux et des brebis, c'est-à-dire de tout le troupeau de Jésus-Christ; et quoique les évêques soient les pasteurs des troupeaux qui leur sont confiés, *pascite qui in vobis est gregem*, ils ne laissent pas d'être brebis de Pierre. C'est pour cela que Jésus-Christ a dit ailleurs : *Et fiet unum ovile et unus pastor.* Il est donc le pasteur de toute l'Eglise, et tous les chrétiens sont obligés d'écouter et de suivre sa voix : *Oves vocem ejus audiunt..... Oves illum sequuntur, quia audiunt vocem ejus.* Cela étant, si l'enseignement du Pape étoit sujet à l'erreur dans la foi, Jésus-Christ nous auroit donné un pasteur qui pourroit nous mener à la perdition; or ceci seroit contraire à la sagesse de Dieu : donc l'enseignement du Pape n'est pas sujet à l'erreur dans la foi. Selon le quatrième article, les brebis donneroient la leçon et ramèneroient le pasteur lorsqu'il viendroit à s'égarer.

En second lieu, par les promesses faites

au collége des apôtres, c'est-à-dire, à l'Eglise : « Euntes prædicate evangelium omni » creaturæ. Docete omnes gentes servare » omnia quæcumque mandavi vobis. Mittam » vobis spiritum veritatis ; ille docebit vos » omnem veritatem. Ecce ego vobiscum » sum omnibus diebus usque ad consumma- » tionem sæculi. » Ces promesses garantissent l'enseignement de Pierre, celui de l'Eglise, et de plus que l'un et l'autre ne formeront qu'un seul et même enseignement.

Elles garantissent que l'enseignement de Pierre ne sera pas sujet à l'erreur, parceque si cela arrivoit, toutes les promesses faites à l'Eglise manqueroient nécessairement. Car il peut bien arriver que des évêques tombent dans l'erreur sans que cela porte atteinte à l'infaillibilité : mais si le Pape y tomboit, alors ce corps sans chef, ce troupeau sans pasteur ne seroit plus l'Eglise de Jésus-Christ, comme je l'ai démontré ailleurs.

Elles garantissent l'infaillibilité de l'Eglise ; et je n'ai pas besoin de le prouver.

Enfin elles garantissent que l'enseigne-

ment du Pape et celui de l'Eglise ne formeront qu'un seul et même enseignement, parceque c'est Dieu qui a promis au Pape et qui a promis à l'Eglise. Mais Dieu est un, il n'est pas contraire à lui-même; le Saint-Esprit est un esprit de vérité, la vérité est une; un seul Dieu, une seule foi, *unus Dominus, una Fides.* D'où il résulte que ces deux enseignements n'en peuvent former qu'un seul.

Je dis donc pour les deux parties de ma proposition : si l'enseignement du Pape étoit sujet à l'erreur, l'assistance promise à l'Eglise resteroit sans effet; ce qui est absolument contre les promesses de Dieu : donc il faut reconnoître que le jugement du Pape n'est pas sujet à l'erreur. D'un autre côté, si l'enseignement du Pape pouvoit être différent de celui de l'Eglise, premièrement il y auroit deux enseignements, l'un du Pape et l'autre de l'Eglise; alors ni l'un, ni l'autre ne seroit l'enseignement de l'Eglise, mais l'un seroit l'enseignement du chef et l'autre celui des membres de l'Eglise, comme je l'ai déjà démontré ailleurs. Ici j'ajoute : si, par

impossible, cela pouvoit arriver, Dieu seroit contraire à lui-même, la foi, la vérité cesseroit d'être une. Or ceci est un blasphème ; d'où il s'ensuit que l'enseignement du Pape et celui de l'Eglise ne seront jamais qu'un seul et même enseignement. Et réunissant les deux conséquences, il en résulte la proposition telle que je l'ai établie : que le jugement du Pape dans les questions de la foi n'est pas sujet à l'erreur et ne forme qu'un seul et même jugement avec celui de l'Eglise.

Enfin, cette proposition est prouvée par les promesses qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Église. Nous avons entendu que l'Église est bâtie sur la pierre; que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle; que Jésus-Christ sera avec l'Église jusqu'à la fin des siècles; que les brebis écouteront, suivront le pasteur; qu'il n'y aura qu'un seul bercail et un seul pasteur; qu'on y verra toujours cette union parfaite pour laquelle Jésus-Christ a prié; eh bien, après cela, je vous dirai : que l'enseignement du Pape soit sujet à l'erreur, ou qu'il soit différent, s'il étoit possible, de l'enseigne-

ment de l'Église, dans l'un comme dans l'autre cas, toutes ces promesses de Jésus-Christ n'auroient pas leur effet. Mais ceci seroit un outrage à la véracité de Dieu; donc je dois tirer ma conséquence générale : L'enseignement du Pape par rapport à la foi n'est pas sujet à l'erreur et forme un seul et même enseignement avec celui de l'Église.

NOTE DE LA LETTRE XXIV.

[1] *Super firmam petram.* Le cardinal Gerdil a recueilli les passages des Pères qui expliquent en ce sens les paroles de Jésus-Christ, lesquelles s'adressent directement à Pierre, dont le nom, comme il le remarque, étoit significatif, et plus encore dans la langue syriaque que parloit Jésus-Christ, que dans le latin, où la différence des genres *Petrus* et *Petra* rend l'identité moins sensible. Il résulte des recherches du cardinal Gerdil que nulle interprétation de l'Écriture n'est mieux établie par la tradition. (Voyez *Œuvres de Gerdil*, tom. XV, p. 1.)

LETTRE XXV.

Toutes ces promesses de Jésus-Christ, ensemble et dans leur sens propre et littéral, ne me laissent aucun doute, et pour en avoir, il faudroit qu'elles me présentassent une contradiction évidente avec la doctrine de l'Église. Ce ne seroit que dans ce cas que je serois obligé de chercher un autre sens impropre et figuré, en me souvenant de ce que saint Augustin disoit : *Ego Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ commoveret auctoritas.* Mais si dans ce que l'Eglise a décidé, dans ce qu'elle m'enseigne, dans les professions de foi qu'elle me présente, je trouve sa doctrine parfaitement d'accord avec ce que j'avois trouvé dans l'Evangile, alors il ne m'est plus permis d'entretenir de doute : je dois me rendre à la lumière de Dieu, je ne puis rien dire qui y soit contraire, et si l'occasion l'exige, je dois encore dé-

clarer ce que je crois. *Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.*

Consultons la doctrine de l'Eglise. Lorsque les premières étincelles de la désobéissance à l'autorité et à l'enseignement du Chef de l'Eglise ont éclaté, c'est-à-dire au schisme d'Acace, et plus encore dans la suite à celui de Photius, les Papes ont exigé une profession de foi. C'est le célèbre formulaire que tous les patriarches, métropolitains et évêques d'Orient ont été obligés de signer et de présenter au Pape Hormisdas, et quelque temps après à Agapet et à Nicolas I, et qui enfin a été signé par tout le huitième concile œcuménique et présenté à Adrien II, de sorte qu'il est devenu la doctrine de toute l'Eglise. « Prima » salus est rectæ fidei regulam custodire et » a patrum traditione nullatenus deviare, » quia non potest Domini nostri Jesu Christi » præterminitti sententia dicentis : *tu es Pe-* » *trus et super hanc petram ædificabo Ec-* » *clesiam meam.* Hæc quæ dicta sunt re- » rum probantur effectibus; quia in sede

» apostolica immaculata est semper servata
» religio. Unde sequentes in omnibus apos-
» tolicam sedem et predicantes ejus omnia
» constituta, spero ut in una communione
» vobiscum, quam sedes apostolica prædi-
» cat, esse merear, in qua est integra et
» vera christianæ religionis soliditas; pro-
» mittentes etiam sequestratos a commu-
» nione Ecclesiæ catholicæ, id est non in
» omnibus consentientes sedi apostolicæ,
» eorum nomina inter sacra non recitanda
» esse mysteria. Hanc autem professionem
» meam propria manu scripsi et tibi Hor-
» misdæ Sancto et venerabili Papæ urbis
» Romæ obtuli. »

Cette profession de foi m'apprend qu'il ne faut pas mépriser les promesses de Jésus-Christ à Pierre, que c'est par un effet de ces promesses que la religion s'est toujours conservée sans tache dans le siége apostolique; que dans ce siége existe l'entière et véritable solidité de la religion chrétienne; qu'il faut le suivre et prêcher tous ses décrets; qu'il faut en tout se ranger de son côté sous peine de séparation de l'Eglise

catholique. Tout ceci est parfaitement d'accord avec l'idée que je m'en étois déjà formée sur l'Evangile.

Je trouve le même accord dans la profession de foi de l'empereur Michel Paléologue et de plusieurs métropolitains, que j'ai déjà citée dans la lettre dix-septième, par laquelle les Grecs ont été réunis à l'Eglise dans le second concile de Lyon. J'en tirerai seulement ce qui regarde les questions de la foi. (Labbe, t. 11, part. 1, p. 966.) « Et sicut pro cæteris (sancta ro-
» mana Ecclesia) tenetur fidei veritatem
» defendere, ita et si quæ de fide fuerint
» obortæ questiones, suo debent judicio de-
» finiri. » Comment ce jugement seroit-il définitif, s'il étoit encore réformable?

Dans le concile œcuménique de Florence, à la réunion des Grecs, on fit la définition que j'ai déjà rapportée, et dont je ne prendrai maintenant que ce qui a rapport à l'objet dont il est question. « Pontificem roma-
» num... Verum Christi Vicarium... Et om-
» nium Christianorum Patrem et Doctorem
» existere... Et ipsi in beato Petro à Domino

» nostro Jesu Christo... Pascendi universa-
» lem Ecclesiam, plenam potestatem tradi-
» tam esse. » Jésus-Christ gouverne son Église par l'influence invisible de sa grâce, et par le ministère visible de ses pasteurs : je ne dois donc pas m'attendre que dans mes doutes sur la foi, il vienne lui-même en personne, ou qu'il m'envoie un ange pour m'instruire. Mais j'apprends qu'il m'a laissé son vicaire et que c'est le Pape, vrai vicaire de Jésus-Christ : *verum Christi Vicarium*. Dois-je craindre encore que l'enseignement de ce vicaire de Jésus-Christ soit sujet à l'erreur ? Ce Pape est le père, le docteur de tous les chrétiens, le pasteur de l'Église universelle avec une pleine puissance de Jésus-Christ pour exercer son ministère. Eh bien, lorsqu'il aura parlé, irai-je demander à ses enfants, à ses disciples, à ses brebis, de réformer le jugement du père, du docteur et du pasteur de tous les chrétiens ?

Enfin, la profession de foi publiée par Pie IV après le concile de Trente, laquelle est à présent la profession de foi et la doc-

trine de toute l'Église, m'ordonne de dire : « Sanctam Romanam Ecclesiam omnium Ec- » clesiarum matrem et magistram agnosco. » Mais si le jugement du Pape étoit réformable, on auroit tort de nommer l'Église Romaine *matrem et magistram omnium Ecclesiarum.*

Je vois donc que ce que l'Église m'enseigne, ce qu'elle a défini, ce qu'elle m'ordonne de professer, est parfaitement d'accord avec ce que j'ai trouvé dans l'Evangile, en conséquence je n'ai plus et je ne puis avoir aucun doute. Si dans les lettres suivantes je vais consulter la tradition, ce n'est que pour achever mes preuves en faveur de ceux qui en douteroient encore.

En attendant, voyez quelle contradiction! Si dans une question de foi le Pape prononce son jugement, l'Eglise m'ordonne d'obéir, de soumettre mon entendement, de reconnoître dans sa voix celle de Jésus-Christ. Mais si j'étois dans le diocèse d'un évêque qui auroit le malheur d'être bien persuadé de la doctrine du quatrième article, il se croiroit en droit de me dire :

Attendez, vous ne devez pas obéir si vite; ce jugement est sujet à l'erreur, il est encore réformable: il n'est pas règle de foi, à moins que le consentement de l'Eglise n'y soit joint.

Pour éviter cette contradiction, plusieurs de ceux qui défendent l'article quatrième disent qu'il faut se soumettre au jugement du Pape, même avant de savoir s'il a reçu le consentement de l'Eglise; mais ils tombent dans un autre inconvénient: c'est de nous exposer au danger d'offrir à l'erreur un hommage qu'on ne doit qu'à la vérité [1].

NOTE DE LA LETTRE XXV.

[1] *Qu'on ne doit qu'à la vérité.* Faisons encore quelques observations sur les monuments cités dans cette lettre. La doctrine qu'ils contiennent est manifestement celle de toute l'Eglise catholique, puisqu'elle est enseignée par trois conciles œcuméniques, et souscrite, dans la profession de foi de Pie IV, par tous les évêques de la chrétienté; par conséquent il n'est pas permis de s'en écarter en aucune manière. On est donc premièrement obligé de croire que, *dans le siége apostolique existe l'entière et véritable solidité de la religion*

chrétienne; que quiconque n'est pas en tout d'accord avec ce siege est séparé par cela même de la communion de l'Église catholique; qu'il appartient à l'Église romaine de décider par son jugement toutes les questions qui naissent sur la foi; que le Pontife romain a reçu de Notre Seigneur Jésus-Christ une pleine puissance pour gouverner l'Eglise universelle; enfin, *que la sainte Eglise romaine est la mère et la maîtresse de toutes les autres Eglises.*

Il est clair, en second lieu, qu'obligé d'adhérer d'esprit et de cœur à cette doctrine, sous peine d'être séparé de la communion de l'Eglise, on est également obligé de s'y conformer dans la pratique. D'où il suit: 1° Qu'en définissant le pouvoir du souverain Pontife un concile œcuménique auroit dit une chose absurde et propre à induire tous les fidèles dans l'erreur, en reconnoissant que le Pape possède *une pleine puissance* pour gouverner l'Eglise universelle, si, comme le soutiennent les Gallicans, cette puissance étoit *bornée* par une autorité supérieure.

2° Que si le Pape pouvoit errer dans ses décisions sur la foi, l'Eglise elle-même, en ordonnant de se soumettre à ses jugements, imposeroit aux chrétiens le devoir d'adhérer à l'erreur. Donc, il est aussi certain que le Pape ne peut errer dans ses décisions sur la foi, qu'il est certain que l'Eglise qu'on reconnoît infaillible, et que l'Esprit Saint appelle *la colonne de vérité*, ne peut, en aucun cas, imposer aux chrétiens le devoir d'adhérer à l'erreur.

LETTRE XXVI.

En parcourant l'histoire des hérésies et des conciles, on voit que le jugement du Pape a été regardé comme celui qui assuroit l'infaillibilité à tous les autres jugements, et auquel, une fois qu'il étoit prononcé, personne ne s'avisoit d'opposer des doutes ou des corrections. Il faudroit rapporter toutes les synodiques des Pères qui demandent au Pape la confirmation des définitions et anathèmes formés dans les conciles les plus nombreux et même œcuméniques. On voit en les lisant qu'ils regardoient cette confirmation, non pas comme un simple suffrage, mais comme un acte qui donnoit aux décisions conciliaires le caractère de jugement de l'Eglise, et par conséquent l'infaillibilité. Mais cette vérité n'est pas un objet de dispute parmi les catholiques, qui, tous d'un commun accord, refusent le caractère d'infaillibilité

aux décrets des conciles qui n'auroient pas la sanction ou la confirmation du Pape.

Le jugement du Pape a même assuré l'infaillibilité aux conciles qui n'étoient pas généraux, comme les deux qui avoient condamné l'hérésie pélagienne; et c'est le sens de ce fameux passage de saint Augustin, dont on n'a pas toujours bien compris la force. « Jam hac de causa duo concilia missa » sunt ad Sedem apostolicam, undè etiam » rescripta venerunt. Causa finita est, uti- » nam finiatur et error! »

Aucune définition de concile n'avoit donc cette infaillibilité sans la confirmation du Pape; mais lorsqu'il avoit prononcé son jugement, personne ne s'avisoit de le réformer : et il n'y en a point d'exemple. Voyez ce que j'ai dit dans la lettre vingt-troisième par rapport aux deux exemples que Fleury a cités.

J'apporterai quelques exemples, où l'on voit que quand le Pape a prononcé son jugement, les conciles, bien loin de le réformer, n'ont fait que s'y conformer entièrement, ce qui prouve cette vérité, que

l'enseignement du Pape et celui de l'Église ne forment jamais qu'un seul et même enseignement.

Je trouve le premier exemple dans le premier concile des apôtres. (Act. 15.) « Convenerunt apostoli et seniores videre » de verbo hoc. Cum autem magna conqui- » sitio fieret, surgens Petrus dixit ad eos. » Après que Pierre a parlé : *tacuit omnis multitudo.* On entend Barnabé et Paul. Après eux, Jacques parle et donne aussi son jugement : *et ego judico.* Ce qui prouve bien que les évêques sont juges de la foi, mais non pas en ce sens qu'on puisse juger et réformer le jugement de Pierre. En effet, ce jugement de Jacques et le décret du concile, *Visum est Spiritui Sancto et nobis*, n'est qu'un seul et même jugement avec celui de Pierre. Et cela ne pouvoit arriver autrement. Le même Dieu avoit promis que la foi de Pierre ne manqueroit pas, et que le concile auroit son assistance. Le Saint-Esprit, qui éclairoit Pierre, éclairoit aussi le concile. Il ne pouvoit donc en résulter qu'un seul et même jugement.

Dans le concile d'Ephèse, troisième œcuménique, saint Cyrille d'Alexandrie, qui avoit été chargé par le Pape saint Célestin de la condamnation de Nestorius, écrivit au même Pape au nom du concile avant de se séparer de la communion de cet hérésiarque : « Non priùs autem illius commu-
» nionem palam aperteque deserimus, quam
» hæc ipsa pietati tuæ indicaremus. Digneris
» proindè quid hic sentias præscribere, quo
» liquido nobis constet, communicare-ne
» cum illo opporteat, an denuntiare nemi-
» nem cum eo communicare. » (Epis. Cyril. ad Cælest. in. 1. act.) Cette cause regardoit la foi ; et la sentence qui fut portée ensuite contre Nestorius fut l'exécution de la lettre du Pape Célestin. « Coacti per sa-
» cros canones et epistolam sanctissimi, pa-
» tris nostri et comministri Cælestini, » disent les Pères du concile, comme j'ai déjà observé en examinant le deuxième article de la déclaration.

Avant le concile de Chalcédoine, quatrième œcuménique, saint Léon avoit déjà condamné l'hérésie d'Eutychès par sa lettre

dogmatique à saint Flavien. A peine fut-elle lue, que les six cents Pères du concile s'écrient : « Hoc est fides Patrum, hoc est » fides Apostolorum, ità credimus, ità cre- » dunt orthodoxi ; anathema illi qui non ità » credit. Petrus per Leonem locutus est. » Fleury dit que le concile examina la lettre de saint Léon. Cependant, si on lit les actes du concile, on ne trouve pas de place pour cet examen. Aussitôt après la lecture de la lettre de saint Léon, les Pères du concile firent les acclamations que je viens de citer. « Post lectionem autem prædictæ epistolæ » reverendissimi episcopi clamaverunt. » (Labbe, t. 4, p. 368.)

Mais ce qui prouve combien cet exemple du concile de Chalcédoine est contraire à la prétention de Fleury, et à ce qui est supposé dans le quatrième article, c'est premièrement ce qui arriva dans l'acte cinquième. On y lut une autre définition de foi qui différoit en quelque partie de celle contenue dans la lettre de saint Léon. Cette nouvelle définition fut approuvée de tous les Pères du concile, excepté les légats de

saint Léon et quelques orientaux. Après qu'Anatolius, évêque de Constantinople, eut interrogé les Pères : « Placet vobis defi-
» nitio ? Omnes reverendissimi episcopi præ-
» ter Romanos et aliquos Orientales clama-
» verunt : Definitio placet; hæc fides Patrum,
» qui aliter sapit anathema sit. Nestorianos
» mitte foras. Hæc definitio omnibus placet. »
Malgré toutes les voix des évêques, les légats du saint Siége s'y opposèrent, et comme les clameurs de ceux qui soutenoient cette nouvelle définition prenoient toujours plus de force : « Paschasinus et Lucentius epi-
» scopi et Bonifacius præsbyter legati Sedis
» apostolicæ dixerunt : Si non consentiunt
» epistolæ apostolici et beatissimi viri Papæ
» Leonis, jubete nobis rescripta dari, ut
» revertamur. » Nonobstant cette protestation des légats, et cette menace de quitter le concile, les efforts des Pères pour soutenir la nouvelle définition ne cessèrent pas. « Prædicti reverendissimi episcopi cla-
» maverunt : Ista definitio orthodoxa est...
» Spiritus Sanctus definitionem dictavit...
» modo subscribatur. » Et comme le tumulte

ne cessoit pas dans le concile, les juges furent obligés de demander : « Epistolam » sanctissimi Leonis suscipite?» Enfin, après plusieurs débats, qu'on peut lire dans l'action citée (Labbe, t. 4, p. 556), la nouvelle définition fut abandonnée, et on dressa la définition de foi, qui fut rédigée sur les paroles mêmes de saint Léon. Voilà comment cette définition, qui dans l'acte cinquième du concile de Chalcédoine avoit été approuvée par presque tous les Pères, et acceptée par eux comme orthodoxe et dictée par le Saint-Esprit, a été rejetée par la seule résistance des légats du saint Siége, et réformée sur la lettre de saint Léon.

Les expressions du concile de Chalcédoine ont été renouvelées par les Pères du troisième de Constantinople, sixième œcuménique par rapport à la lettre du Pape saint Agathon condamnant les monothélites : « Summus nobiscum certabat apostolo- » rum princeps ; illius enim imitatorem et » sedis successorem habuimus fautorem... » Littera proferebatur et Petrus per Aga- » thonem loquebatur... Velut ipsum princi-

» pem apostolici chori primæque cathedræ
» antistitem Petrum contuiti sumus... Quas
» litteras libentibus animis sincereque acce-
» pimus et velut ipsum Petrum ulnis animi
» suscepimus. » Enfin, les mêmes Pères en demandant la confirmation : « Orthodoxæ
» fidei splendidam lucem vobiscum clarè
» prædicavimus, quam ut iterùm per hono-
» rabilia vestra rescripta confirmetis, vestra
» moramus paternam sanctitatem. Tibi ut
» primæ sedis antistiti universalis Ecclesiæ,
» quid gerendum sit, relinquimus stanti su-
» pra firmam fidei petram. » (Act. 18.)

C'est avec les mêmes sentiments que les Pères du deuxième concile de Nicée, septième œcuménique, reçurent la lettre d'Adrien I contre les iconoclastes. A sa lecture et à l'interrogation des légats, « tota
» synodus dixit : Sequimur et suscipimus et
» admittimus. Tota sacra synodus ità credit,
» ità sapit, ità dogmatizat. » Après quoi tous les évêques firent profession de recevoir les saintes images : « Secundum epistolas
» synodicas beatissimi patris senioris Romæ
» Hadriani. » (Act. 2.)

Aussi dans le quatrième de Constantinople, huitième œcuménique, les légats d'Adrien II présentèrent le formulaire du Pape Hormisdas, dont j'ai parlé, afin qu'il fût signé par tous les Pères, qui répondirent : « Justè et convenienter lectus nobis libellus » expositus est a sancta Romanorum Eccle- » sia et propterea nobis placet. » Tous signèrent la profession, s'écriant dans le transport de leur foi : « Fidelis Dominus in » omnibus verbis suis, qui ait ad apostolos » et discipulos : *Ecce ego vobiscum sum om-* » *nibus diebus usque ad consummationem* » *sæculi;* et ait ad Petrum principalissimam » summitatem : *Tu es Petrus... et portæ in-* » *feri non prævalebunt.* » (Act. 1, art. 10.)

Il est inutile de citer les conciles tenus en Occident, comme ceux de Latran, de Lyon, de Vienne, où les Papes se trouvant en personne, presque tous les actes portent leur nom. Je me contenterai de faire une observation sur celui de Constance, où on avoit condamné les erreurs de Wiclef et de Hus. Après l'élection de Martin V, on étoit sur le point de terminer le

concile, lorsque les députés de Pologne prièrent très instamment le Pape de confirmer la condamnation des mêmes erreurs faite dans le concile, sur ce motif, qu'autrement elle seroit restée sans force, ce qui obligea Martin V à donner sa bulle, où il confirma expressément cette condamnation. D'ailleurs j'ai déjà parlé dans la lettre précédente du concile de Lyon et de celui de Florence.

Digitized by Google

LETTRE XXVII.

Je finirai dans cette lettre par quelques autres témoignages tirés de la tradition des Pères.

Saint Irénée m'apprend que la manière de confondre tous les hérétiques, c'est de leur opposer la tradition et la foi de l'Eglise de Rome, parceque tous les fidèles doivent s'accorder avec cette Eglise à cause de sa primauté, et parcequ'elle conserve la tradition des apôtres : « Maximæ et anti-
» quissimæ et omnibus cognitæ, a clarissi-
» mis duobus apostolis Petro et Paulo fun-
» datæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam
» habet ab apostolis traditionem et annun-
» tiatam omnibus fidem per successionem
» episcoporum venientem usque ad nos,
» indicantes, confundimus omnes eos qui
» quoquo modo, vel per sui placentiam
» malam, vel per vanam gloriam, vel per
» cæcitatem præterquàm oportet colligunt...

» Ad hanc enim Ecclesiam propter poten-
» tiorem principalitatem necesse est omnem
» convenire Ecclesiam, id est eos qui sunt
» undique fideles, in quâ semper ab his qui
» sunt undique conservata est ea quæ est
» ab apostolis traditio. » (Adv. hæres. l. III, c. 3.)

Tertulien, après avoir fait l'éloge de l'Église de Rome, ajoute : « Videamus quid
» didicerit, quid docuerit, quid cum afri-
» canis quoque contesserarit. » (De præs. c. 36.)

La plupart des hérétiques des premiers siècles venoient à Rome exprès dans l'intention de séduire le Pape et d'en extorquer la communion : ainsi en agirent Valentin, Cerdon et Marcion. Le plus curieux est ce qui arriva à Montan, qui se disoit le Paraclet, et qui se flattoit de séduire le Pape, lorsque son imposture fut découverte par un autre hérétique Praxeas, qui, niant la distinction des personnes de la très Sainte Trinité, disoit que le Père éternel avoit été crucifié. Cet évènement donna lieu à une expression singulière de Tertulien de-

venu montaniste : « Duo negotia diaboli » procuravit Romæ Praxeas : Paracletum » fugavit et Patrem crucifixit. » (In Prax.)

Mais ces efforts des hérétiques venoient de leur persuasion qu'après avoir séduit le Pape, ils viendroient facilement à bout de séduire les autres. Nous voyons en même temps la persuasion des fidèles que les efforts des hérétiques seroient inutiles. Voici à ce propos un passage de saint Cyprien : « Pseudoepiscopo sibi ab hæreticis constituto, navigare audent et ad Petri cathedram principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et prophanis litteras ferre ; nec cogitare eos esse » romanos, quorum fides apostolo prædicante laudata est, et ad quos perfidia habere non possit accessum. » (Epist. 55.)

Le grand saint Denys d'Alexandrie, écrivant contre l'hérésie de Sabellius, fut dénoncé au Pape saint Denys par les évêques de la Pentapole, comme s'il fût tombé dans l'erreur opposée. Le Pape lui ordonnant de se justifier, il envoya son apologie, après laquelle il fut absous de toute accusation

par le Pape, dont le jugement le justifia aux yeux de toute l'Eglise. C'est saint Athanase qui nous l'apprend : « Te demum (Ro-» mæ) diligenter perpensa, absolutus est » Dionysius. » (Apud. Labb. conc. t. II, col. 830.)

Ces monuments sont des deuxième et troisième siècles. Au quatrième, je trouve le témoignage de saint Jérôme. Ce docteur étant à Antioche, trouva l'Eglise divisée en trois partis sous trois évêques différents, Mélèce, Vital et Paulin. On y agitoit une question appartenante à la foi, savoir si l'on devoit dire qu'il y a en Dieu trois hypostases, car on n'étoit pas d'accord sur la signification du mot hypostase, que les uns prenoient pour personne et d'autres pour substance. Chacun vouloit attirer le saint docteur à son parti. Sa première réponse fut que celui qui étoit uni à la chaire de saint Pierre seroit le sien. « Ego clamito: » Si quis cathedræ Petri jungitur, meus est. » Mais comme les trois partis se disoient unis au Pape, saint Jérôme eut raison de douter de leur sincérité, comme il l'écrivit

à saint Damase. « Meletius, Vitalis, Paulinus » hærere tibi se dicunt. Possem credere si « hoc unus assereret, nunc autem aut duo » mentiuntur, aut omnes. » Il s'adressa donc à saint Damase pour obtenir de lui la résolution de cette question, s'il pouvoit ou non employer le terme des trois hypostases. Mais voyez avec quel respect et quelle confiance il parle au successeur de saint Pierre : » A sacerdote victimam salutis, a » pastore præsidium ovis flagito. Cum suc- » cessore piscatoris et discipulo crucis lo- » quor. Ego nullum primum nisi Christum » sequens, beatitudini tuæ, id est cathedræ » Petri consocior. Super illam ædificatam » Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc » domum agnum commederit, profanus est. » Si quis in arca Noe non fuerit, peribit » regnante diluvio. Non novi Vitalem, Me- » letium respuo, ignoro Paulinum. Qui- » cumque tecum non colligit, spargit, hoc » est, qui Christi non est, antichristi est. » Quamobrem obtestor beatitudinem tuam » per Crucifixum, mundi salutem, per ho- » mousion Trinitatem, ut mihi epistolis tuis,

» sive tacendarum, sive dicendarum, hy-
» postaseon detur auctoritas. »

Au témoignage de saint Jérôme, je pourrois joindre celui de saint Augustin par rapport aux rescrits du Siége apostolique, qui ont condamné définitivement l'hérésie pélagienne. Mais j'ai déjà rapporté ce témoignage dans la lettre précédente, en parlant des deux conciles tenus en Afrique à ce sujet.

Dans le cinquième, voici comme saint Pierre Chrysologue répond à Eutychès, qui se plaignoit d'avoir été condamné par saint Léon ; il lui conseille de se soumettre au jugement du Pape : « Quoniam beatus Pe-
» trus qui in propria Sede vivit et præ-
» sidet, præstat quærentibus fidei veri-
» tatem. »

Et voici comme les évêques des Gaules répondent à la lettre dogmatique de saint Léon : « Apostolatus vestri scripta ita ut
» symbolum fidei quisquis redemptionis sa-
» cramenta non negligit, tabulis cordis ad-
» scripsit, et tenaci memoriæ commenda-
» vit. » (Epist. syn. epis. Gall. ad Leonem.)

Dans le sixième, saint Césaire reconnoît dans le Pape la même autorité et la même voix du Saint-Esprit que dans le concile de Nicée et les autres. « Nemo mihi alia » quælibet contra auctoritatem sedis apos- » tolicæ, aut contra CCCXVIII episcopo- » rum præcepta aut reliquorum canonum » statuta objiciat; quia quidquid contra il- » lorum definitiones, in quibus Spiritum » Sanctum locutum esse credimus, dictum » recipere, non solum temerarium, sed » etiam periculosum esse dubito. » (Epist. Cœ. arelat.) Et Ferrand, diacre de Carthage : « Interroga igitur, si veritatem cupis » audire, principaliter apostolicæ Sedis an- » tistitem, cujus sana doctrina constat ju- » dicio veritatis et fulcitur munimine auctoritatis. » (Epist. ad Sever. scholast.)

Dans le septième, je vois paroître devant Martin I, dans un concile de Rome, Etienne, évêque de Dorilée, envoyé par Sophronius, patriarche de Jérusalem, et il dit que ce saint patriarche l'a conduit sur la montagne du Calvaire et lui a fait prêter serment par le sang de Jésus-Christ répandu

sur cette montagne, d'aller de suite jusqu'à Rome pour obtenir du successeur de saint Pierre la stabilité de la foi contre les erreurs des monothélites : « Quantocius de » finibus terræ ad terminos eorum deam- » bula, donec ad apostolicam Sedem, ubi » orthodoxorum dogmatum fundamenta » existunt, pervenias. » (In conc. Rom. sub Mart. I.)

Dans le neuvième, Théodore Studite appelle le Siége apostolique « verticalem thro- » num, in quo Christus fidei claves posuit, » adversus quam non prævaluerunt un- » quam, nec prævalebunt usque ad consum- » mationem sæculi portæ inferi, ora scili- » cet hæreticorum, sicut pollicitus est, qui » non mentitur. » (Epist. ad Neucratium.)

Il y auroit beaucoup d'autres témoignages à rapporter; mais j'ai écarté tous ceux des Papes et des temps postérieurs aux décrétales. Je crois d'ailleurs avoir suffisamment prouvé ma proposition.

LETTRE XXVIII.

Pour concilier ce quatrième article avec la doctrine de l'Eglise, Bossuet prétend que cette indéfectibilité de la foi, que Jésus-Christ a promise, ne doit pas s'entendre en faveur du Pape, mais du Siége apostolique.

Mais premièrement ce système manqueroit de preuves. Nous avons vu comment Jésus-Christ a adressé ses promesses à Pierre. Si elles ne prouvent pas pour la personne de Pierre, alors elles ne prouvent rien en faveur de son siége.

En second lieu, l'indéfectibilité dans la foi du Siége apostolique ne peut pas se concevoir sans l'indéfectibilité du Pape. Le Siége n'agit et ne parle que par la personne du Pontife qui le remplit, et si la foi du Pape manque, celle du Siége manque aussi.

En effet, Bossuet réduit enfin cette indéfectibilité du siége apostolique dans la foi

à une indéfectibilité très imparfaite, en disant que Dieu ne permettra pas que le saint siége soit rempli par un Pape ou une suite de Papes qui conduisent l'Eglise dans l'erreur; qu'il ne tombera jamais dans le schisme et l'hérésie, comme il est arrivé à plusieurs Eglises d'Orient : qu'il pourra bien errer dans ses jugements sur la foi; mais que ses erreurs seront vénielles, qu'il ne s'obstinera pas dans l'erreur, et que les autres Eglises le ramèneront dans le chemin de la vérité.

Voilà, je l'avoue, une singulière idée d'indéfectibilité, qui ne répond ni aux promesses de Jésus-Christ ni aux besoins de l'Eglise. Du reste, ce système est sujet aux mêmes inconvénients et aux mêmes difficultés que j'ai déjà remarqués. Ce sont toujours les membres sans le chef qui devront ramener le chef à la vérité : l'infaillibilité qu'on refuse au chef, il faudra l'accorder nécessairement aux membres lorsqu'ils jugeront sans le chef; encore faudroit-il prouver les suppositions de ce système par des exemples de l'histoire ecclésiastique [1].

L'inutilité de ces efforts est pour moi une nouvelle preuve que ce quatrième article n'est pas soutenable.

Au reste, ceux qui ont voulu appuyer la déclaration de 1682 du nom de Bossuet, auroient obscurci la gloire de ce grand homme, si d'ailleurs elle n'eût été si solidement établie par tant de titres.

Et certes la réputation de Bossuet ne tient pas à cette déclaration. L'éditeur des *Nouveaux opuscules* de Fleury, imprimés à Paris en 1807, a remarqué fort à propos que Bossuet n'auroit pas voulu qu'on traitât cette question de l'autorité du Pape, qu'il a cherché à l'écarter, et qu'après l'accommodement avec Innocent XII, il a abandonné la déclaration, se bornant à défendre la doctrine, qu'on appelle la doctrine des Parisiens : *Prisca sententia Parisiensium.*

On pourroit ajouter que dans la défense du clergé françois, et dans la *Gallia Orthodoxa*, il a cherché à radoucir ces quatre articles et à les rapprocher de la doctrine commune, et ce n'est ni la volonté ni les talents qui ont manqué à ce dessein.

Pardonnez cette petite digression à mon admiration pour Bossuet. Il ne me reste que quelques objections à résoudre, ce sera le sujet de ma dernière lettre.

NOTE DE LA LETTRE XXVIII.

[a] *De l'histoire ecclésiastique.* Cette futile distinction entre le Pontife romain et le siége apostolique est aujourd'hui presque universellement abandonnée. M. Tabaraud lui-même et son parti ont reconnu qu'elle étoit insoutenable. (Voyez *Préface de l'Essai sur l'institution des évêques*, p. XXIV.)

LETTRE XXIX.

Je vous présente une objection avec les paroles de Fleury. « Saint Cyprien, dès le » troisième siècle, soutient, avec tous les » évêques d'Afrique et plusieurs de l'Asie » Mineure, que les hérétiques devoient être » rebaptisés, contre la décision expresse de » saint Etienne, qui passa jusqu'à l'excom- » munication au moins comminatoire; et » saint Augustin, pour excuser saint Cy- » prien d'avoir soutenu cette erreur, ne dit » autre chose sinon que la question étoit » difficile et n'avoit point encore été décidée » par un concile universel; donc, ni saint » Augustin ni saint Cyprien ne croyoient » pas que l'on fût obligé de se soumettre » sitôt que le Pape avoit prononcé. »

Cet exemple n'est pas trop bien choisi pour appuyer le quatrième article, parce-qu'il faudroit en trouver un où le Pape eût tort, et où son jugement eût été réformé.

Mais ici c'est tout le contraire. Il ne faut pas non plus trop aggraver la faute de saint Cyprien. Il est vrai qu'il étoit dans l'erreur en soutenant que le baptême des hérétiques étoit nul. Mais il faut se souvenir que saint Etienne n'entra point dans l'examen de cette erreur ni des raisons sur lesquelles saint Cyprien s'appuyoit; il s'en tint uniquement à la pratique constante et générale de l'Eglise, et il ordonna de ne rien innover contre cette pratique : « Nihil in- » novetur nisi quod traditum est, ut manus » imponantur ad pœnitentiam. » Vous pouvez vous assurer de ceci par saint Vincent de Lérins et par saint Augustin; et le concile de Nicée, qui est le seul concile universel qui ait parlé de cette question, ne donne pas non plus aucune décision dogmatique, parceque apparemment elle n'étoit pas nécessaire : il n'en fit qu'un canon de discipline. Saint Cyprien aura donc commis la faute de résister à un ordre du Pape, mais non pas celle de résister à un jugement dogmatique, qu'on ne sauroit trouver ni dans le décret de saint Etienne, ni dans

le canon disciplinaire de Nicée, ni ailleurs.

Mais encore est-il bien vrai que saint Augustin ne dit autre chose sinon que la question étoit difficile et n'avoit pas encore été décidée par un concile universel? Lisez saint Augustin à l'endroit où il traite ce point contre les donatistes, et vous trouverez qu'il dit quelque chose de plus; que cette faute de saint Cyprien a été couverte par l'abondance de la charité, *ubertate charitatis*, et emportée par le glaive du martyre, *martyrii falce purgatum est.*

J'observe en dernier lieu que cet exemple de saint Cyprien ne peut fournir aucune preuve contre l'infaillibilité des jugements du Pape dans les questions de la foi. Pour bien juger de la faute de saint Cyprien, il est nécessaire d'examiner sous quel point de vue il a envisagé la question du baptême donné par les hérétiques. Il n'y a point de doute que saint Cyprien l'a regardée comme un point de discipline et jamais comme une question qui intéressât le dogme. En effet, quoiqu'il fût d'avis qu'il étoit plus raisonnable de baptiser ceux qui avoient reçu le

baptême des hérétiques, il laissoit néanmoins aux autres la liberté d'en agir autrement, et il n'a pas cru devoir se séparer de leur communion. C'est ce que saint Augustin remarque (lib. *De baptis. contra donatist.*), et ce qui prouve que saint Cyprien ne regardoit pas la pratique contraire comme une erreur dans le dogme. Saint Basile aussi, comme on le voit par ses lettres, suivoit long-temps après dans la Cappadoce la pratique adoptée par saint Cyprien en Afrique, laissant aux autres la même liberté de suivre la pratique contraire. Or, si saint Cyprien regardoit cette question comme un point de discipline, quel usage peut-on faire de sa résistance au décret de saint Etienne contre l'infaillibilité du Pape dans les jugements dogmatiques? Encore moins pourroit-on faire valoir cette résistance après ce que nous avons déjà remarqué, savoir que le décret de saint Etienne n'entroit pas dans l'examen de la question, ni des raisons apportées par saint Cyprien; enfin que ce décret n'étoit pas du tout un jugement dogmatique. Je ne dis pas que la question en

elle-même ne fût pas de nature à intéresser la foi et à toucher le dogme, mais je dis que saint Cyprien ne la regardoit pas sous ce point de vue, et que le décret de saint Etienne ne peut passer pour un jugement dogmatique, mais n'étoit qu'un ordre de ne rien changer à l'ancienne discipline de l'Eglise, *nihil innovetur nisi quod traditum est.* Ainsi, on pourroit accorder à Fleury sa conséquence sans qu'il en résultât la moindre difficulté contre l'infaillibilité du Pape. « Donc ni saint Augustin ni saint » Cyprien ne croyoient pas qu'on fût obligé » de se soumettre sitôt que le Pape avoit » prononcé. » Si ces deux saints ont pensé cela dans le cas d'un point de discipline, et par rapport à un ordre du Pape touchant la discipline, cette opinion ne seroit pas importante dans la question de l'infaillibilité du Pape. Mais on ne peut prouver que saint Augustin et saint Cyprien croyoient qu'on n'étoit pas obligé de se soumettre à un jugement dogmatique du Pape.

Il y a des personnes qui croient qu'en admettant l'infaillibilité du Pape, le concile

devient inutile. Ce que Jésus-Christ a voulu, ce qui a été pratiqué par les apôtres, ne peut pas être inutile. Quoique le Pape ait la promesse que sa foi ne manquera pas, il n'en est pas moins obligé d'employer tous les moyens convenables avant de prononcer son jugement. Or, de tous ces moyens, aucun n'est préférable à un concile général, auquel l'infaillibilité est également promise. La providence de Dieu atteint son but immanquablement, mais elle en dispose les moyens avec une grande suavité... *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* Je dis de plus que le concile est quelquefois d'une telle nécessité ou utilité pour l'Eglise, que le Pape est obligé de faire tout ce qu'il peut pour en procurer la célébration.

D'autres enfin pensent que les évêques ne seront plus juges de la foi si on admet l'infaillibilité du Pape. Mais j'ai déjà observé que le juge de la foi n'est pas juge de ce qui est déjà décidé; autrement il faudroit dire aussi que ni le concile ni le Pape ne sont juges de la foi, parcequ'ils ne

peuvent plus soumettre à leur jugement le symbole de Nicée ni la lettre dogmatique de saint Léon. J'ai remarqué aussi que juger n'est pas réformer ; ainsi on peut bien être juge sans réformer le jugement prononcé par un autre.

Il ne me reste donc pour vous payer entièrement ma dette, que de vous dire en combien de manières les évêques exercent ce ministère de juges de la foi.

Premièrement, en condamnant les erreurs dans leur diocèse ou dans l'étendue de leur juridiction. Ainsi Alexandre condamna les erreurs d'Arius dans un concile de tous les évêques d'Egypte. Ce jugement n'est pas définitif, et on peut en appeler au concile universel ou au Pape.

En second lieu, les évêques dans le concile ont prévenu le jugement du Pape, et j'ai déjà observé que ce jugement, dès qu'il est confirmé par le Pape, devient jugement de l'Eglise et par conséquent infaillible. On peut apporter pour exemple les deux premiers conciles œcuméniques et le cinquième concile confirmé par le Pape Vi-

gile. Il n'est pas même nécessaire que le concile soit général, pourvu qu'il soit confirmé par le Pape, pour avoir la même force, comme nous l'avons vu avec saint Augustin par rapport aux deux conciles qui ont condamné l'hérésie pélagienne.

En troisième lieu, ce qui est arrivé souvent, et j'en ai cité plusieurs exemples, lorsque le Pape a prévenu le jugement des évêques, ceux-ci ne laissent pas d'être juges de la foi, quoiqu'ils ne puissent pas réformer le jugement du Pape. Car il n'est pas essentiel au juge de réformer, et même chacun des évêques peut avoir des raisons différentes pour fonder son jugement; mais le jugement ne laisse pas d'être un. Car les raisons ne sont pas le jugement. Le jugement n'est que la décision.

Enfin, il est arrivé qu'après la condamnation des erreurs, il a fallu établir la doctrine de l'Eglise et former les anathèmes pour fixer d'une manière plus précise les points où consiste l'erreur, et cela pour préserver les fidèles de la séduction. J'apporte pour exemples le concile de Trente.

Plusieurs erreurs de Luther avoient été condamnées par une bulle de Léon X ; il n'étoit pas question ni de réformer cette bulle ni de déclarer si les points qui avoient été condamnés étoient véritablement des erreurs. Mais il falloit déclarer avec précision la doctrine catholique dans les points attaqués et noter distinctement en quoi consistoient les erreurs. Le concile de Trente a rempli cette tâche d'une manière admirable, surtout dans la doctrine et dans les canons sur la justification, où il a su frapper l'hérésie sans toucher aux opinions des écoles catholiques. Conduite qui auroit pu servir d'exemple à l'assemblée du clergé de 1682, si elle eût eu d'ailleurs l'autorité compétente, et qu'elle eût été autorisée par des motifs légitimes à faire la déclaration qu'elle a publiée.

AD MAJOREM-DEI GLORIAM.

Digitized by Google

Digitized by Google